DUKE UNIVERSITY LIBRARY
DURHAM, N. C.

Rec'd July 16, 1930
Special
Appropriation

38703
34

PSEUDO-CYPRIANUS

DE XII ABUSIVIS SAECULI

VON

SIEGMUND HELLMANN

FRAGMENTE DER HOMILIEN

DES

CYRILL VON ALEXANDRIEN

ZUM LUKASEVANGELIUM

VON

JOSEPH SICKENBERGER

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1909

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 4. BAND HEFT 1

34. BAND HEFT 1

Druck von August Pries in Leipzig.

school of Religion Library

270
T355
v. 34

PSEUDO-CYPRIANUS

DE XII ABUSIVIS SAECULI

VON

SIEGMUND HELLMANN

Texte u. Untersuchungen etc. 34, 1 a

191923

Vorbemerkung.

Das Werkchen, das den Gegenstand dieser Publikation bildet, bereitet der wissenschaftlichen Behandlung größere Schwierigkeiten, als sein Umfang vermuten läßt. Vor allem verhehle ich mir nicht, daß die Gestaltung des Textes geschicktere Hände erfordert hätte als die meinen; aber ich bin mir auch wohl bewußt, auf wie unsicherem Grunde oft die vorangehende Untersuchung ruhen muß, in der ich Ursprung und Geschichte des Traktats aufzuhellen versuche. In beiden Fragen verdanke ich manches, und oft das beste, Freunden, wie Prof. J. Schick in München und dem Leiter unserer Universitätsbibliothek, Herrn Oberbibliothekar Dr. Gg. Wolff; ganz besonders aber bin ich Herrn Dr. J. Heeg, Custos an der gleichen Bibliothek verpflichtet, der mir während der Korrektur seinen Rat und seine Unterstützung lieh.

Die Beifügung eines Index mußte aus Rücksicht auf den Umfang des Heftes unterbleiben.

München, im Dezember 1908.

Siegmund Hellmann.

I. Entstehung und Geschichte des Traktats.

1. Frägt man nach dem unter verschiedenen Namen, meist aber unter dem Cyprians gehenden Schriftchen De duodecim abusivis saeculi, so erhält man gewöhnlich zur Antwort, daß es zuerst bei Hinkmar von Rheims auftrete[1]. Indessen sind die Abusiva bedeutend älter. Daß sie in der wohl 834 entstandenen Schrift De institutione regia des Bischofs Jonas von Orléans vorkommen, die wiederum auf den Akten der Pariser Synode von 829 fußt[2], haben bereits die Mauriner in ihrer Augustinusausgabe angemerkt[3], freilich auch sie ohne zu sehen, daß schon vor ihnen der Terminus ad quem beträchtlich höher hinaufgerückt worden war: J. Waraeus hatte (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des Patricius 1656) darauf hingewiesen, daß Pseudo-Cyprianus bereits um 775 in jener merkwürdigen Epistel zitiert wird, die Kathvulf, den sein Name als einen Angelsachsen kenntlich macht, an Karl den Großen gerichtet hat[4]. Endlich haben neuerdings Haddan und Stubbs (Councils and ecclesiastical documents II, 2, 327) gezeigt, daß Benutzung Pseudo-Cyprians schon in der um 700 entstandenen Irischen Kanonensammlung[5] sich nachweisen läßt, und damit ist eine Grenze erreicht, die zu überschreiten uns einstweilen die Möglichkeit fehlt.

---

1) Vgl. z. B. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 720.

2) Vgl. B. Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig d. Frommen I, 381ff und A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II, 227.

3) VI, App. 209, 210. Die Schrift des Jonas Migne CVI, 279ff, daselbst 288 das Zitat aus Pseudo-Cyprian, das die ganze neunte Abusio umfaßt.

4) MG. Epp. IV, 502ff.

5) Herausgegeben von H. Wasserschleben, 2. Aufl. 1885, S. 77. Vgl. über die Sammlung Wasserschlebens Einleitung, einen daselbst abgedruckten Brief H. Bradshaws (= Collected papers 410ff) und Bradshaw, The early collection of canons, known as the Hibernensis (1893).

191923

logische Reihenfolge, in welcher sich die Träger der Überlieferung des Pseudo-Cyprianus ablösen, zugleich auch geographisch den Weg bezeichnet, den er gegangen ist, daß die Abusiva also nicht vom Festland zu den Iren gekommen, sondern daß sie in Irland entstanden und von hier nach dem Kontinent übertragen worden sind.

Ich lasse dabei die Frage unerörtert, ob auch die Sprache Pseudo-Cyprians, seine seltsam primitive und unbeholfene Ausdrucksweise, für irischen Ursprung mit in Anschlag gebracht werden darf. Vielleicht ist hier folgende Erwägung erlaubt. Pseudo-Cyprian hat ein richtiges Gefühl für den Wert der Endungen und verwendet die einzelnen Kasus ihrer Bedeutung entsprechend, im Gegensatze z. B. zur merovingischen Literatur, die auf diesem Gebiete die stärkste Verwilderung zeigt. Wahrscheinlich ist diese Barbarei mit dem Einflusse der gesprochenen Sprache auf die geschriebene zu erklären. Wo sich ein solcher nicht zeigt — und Spuren davon wären auch aus späten Handschriften Pseudo-Cyprians sicher so wenig verschwunden wie aus denen Gregors von Tours — dürfen wir dagegen auf ein Land raten, in welchem das Latein auch in seinem Übergang zum Frühromanischen niemals Umgangs-, sondern nur Schriftsprache war, und damit werden wir abermals auf Irland hingeführt.

3. Wir sind in der Lage, den Kreis noch enger zu ziehen, und zwar wiederum dank der irischen Kanonensammlung.

Zunächst benutzt Pseudo-Cyprian zum Teil dieselben Quellen wie sie. Die vornehmste unter ihnen ist die Bibel. Die Vulgata ist nicht zugleich mit dem Christentum nach Irland gekommen, und die Vorliebe für die alten Texte hat sich hier noch lange Zeit erhalten[1]. Dagegen zeigen sowohl die Kanonen wie Pseudo-Cyprian — Frühere haben diese Tatsache längst angemerkt[2] — Benutzung der Vulgata, und damit treten beide Schriften bereits in ein näheres Verhältnis.

Daß sich unter den anderen Quellen, die sie gemeinsam

1) Vgl. Haddan & Stubbs 1, 170ff; S. Berger, Histoire de la Vulgate 30ff; P. Corssen, GGA. 1894, S. 865.

2) Für die Kanonensammlung Haddan & Stubbs I, 187 u. Wasserschleben in der Vorrede S. XV, für Pseudo-Cyprian schon Pamelius in seiner Ausgabe (1568) 596. Einzelne versprengte Lesarten aus älteren Texten ändern an dem Gesamtbilde nichts.

haben, auch Isidor von Sevilla befindet, will bei der weiten Verbreitung seiner Schriften wenig besagen. Desto auffälliger ist die Benutzung der Regula S. Benedicti, die man bei Iren des 7. Jahrhunderts wohl zuletzt suchen würde. Wasserschleben setzt, wie es scheint mit Recht, ihre Kenntnis bei dem Kompilator der Kanonen voraus[1]. Aber auch dem Verfasser der Abusiva muß sie vorgelegen haben. Er leitet jeden seiner Abschnitte mit einer Definition ein, für die er ein doppeltes Schema kennt: entweder *Primus abusionis gradus est si sine operibus bonis sapiens et praedicator fuerit* oder *Sextus abusionis gradus est dominus sine virtute.* Dieselbe Erscheinung finden wir in einem durch das ganze Mittelalter berühmten und immer wieder vorgetragenen Kapitel der Regula, dem siebenten[2], in welchem Benedikt zwölf Grundforderungen der Mönchstugend κατ' ἐξοχήν aufstellt, von *Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora* bis zu *Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet.* Mit einem Worte, die Gradus humilitatis Benedikts, die ohnehin nicht eine Stufenleiter, sondern eine Aneinanderreihung kategorischer Imperative darstellen, sind das Vorbild der Abusiva saeculi Pseudo-Cyprians, sie haben diesem den ersten Anstoß zu seinem Schaffen und das Schema für sein Werk geliefert[3].

Außer Isidor von Sevilla und der Regula Benedicti haben die Kanonen und Pseudo-Cyprian noch an mehreren Stellen gemeinsame Quellen benutzt.

Dominus in Evangelio: vos estis sal terrae; quodsi sal evanuerit, in quo salietur? Hieronimus ait: quodsi doctor erraverit, in (so Wasserschleben) *quo doctore emendabitur? Quodsi sal evanuerit, in quo salietur? Hoc est, si doctor erraverit, a quo iterum doctore emendabitur?* (Ps.-Cyprianus, unten S. 33, 10.)

---

1) S. 149 zu XXXIX, 4.

2) Vgl. Martène in seinem Kommentar, wieder abgedruckt Migne LXVI, 375.

3) Die Abhängigkeit Ps.-Cyprians von der Regula tritt noch stärker hervor, wenn man dem Gebrauch, den sie von *gradus* machen, etwa die *Septem gradus animae* bei Augustin, De quantitate animae XXXIII (Migne XXXII, 1073 ff) gegenüberhält. — Ob Ps.-Cyprian auch andere Teile der Regula benutzt hat, ist unsicher; vgl. unten S. 34, 3.

dabitur? (Kanonensammlung XXI, 19a[1]).

Sinodus Consulentis. Hi qui contendunt quacumque ex causa, si alter cum teste uno aut cum pluribus usw. (Kanonensammlung XXXV, 14; vgl. XVI, 15).

Hieronimus ait: quicumque dignitatem gradus divini non custodivit, contentus fiat, animam suam salvare (Kanonensammlung XI, 1a).

Qui igitur mundum praesentem ex quacumque causa contendit, perspicue ostenditur quod illum diligit (unten S. 46, 12).

Decimus abusionis gradus est episcopus neglegens, qui gradus sui honorem inter homines requirit, sed ministerii sui dignitatem coram deo, pro quo legatione fungitur, non custodit (unten S. 53, 16).

Die letzte dieser Stellen, die den Namen des Hieronymus trägt und wohl zu den zahlreichen Pseudepigrapha der Irischen Kanonensammlung gehört, ist vielleicht nicht sonderlich bemerkenswert; destomehr sind es die beiden anderen. In der einen finden sich auffällige sprachliche Anklänge zwischen unserem Text und einem Synodalstatut, das ausschließlich von der Kanonensammlung zitiert wird, sonst aber nicht bekannt ist[2]. In der anderen folgen sich ein Satz aus dem Evangelium Matthaei[3] und die Erklärung unmittelbar. Aber in dieser Verbindung stehen sie nicht nur in der Kanonensammlung und bei Pseudo-Cyprian, sondern auch in dem Kommentar des Hieronymus[4], auf den beide zurückgehen. Da die Kanonensammlung, was ich oben nicht angedeutet habe, noch den nächsten Satz aus Hieronymus hinzufügt, kann sie die Stelle nicht aus Pseudo-Cyprian haben, sondern beide müssen unabhängig von einander aus Hieronymus geschöpft haben. Ob direkt oder durch Vermittelung einer anderen Quelle? Die Kanonensammlung ist, wie ich an anderer Stelle nachgewiesen habe[5], aus einer großen Sentenzensammlung hervorgegangen, die uns noch in jüngeren Ableitungen vorliegt, und aus ihrer Benutzung wird sich am ungezwungensten auch die mehrfache Übereinstimmung mit Pseudo-Cyprian erklären.

1) Ähnlich XXXVIII, 6, vgl. auch 15.
2) Vgl. Wasserschleben in seiner Einleitung S. XVII.
3) 5, 13.
4) Migne XXVI, 36.
5) Sedulius Scottus (1906) 136ff, 141.

4. Wer die eben angeführten Stellen nicht für genügend beweiskräftig erachtet, wird sich durch eine Beobachtung formaler Natur überzeugen lassen müssen, die wir hier wie dort anstellen können.

Der Satzbau der Abusiva ist durchgehends von dem Homoioteleuton beherrscht[1]; gewöhnlich sind zwei aufeinander folgende Kola durch gleichen Auslaut verbunden, die Verknüpfung von dreien ist weniger häufig[2], ebenso wie die Stellung a b a b[3]. Diese Erscheinung ist so wenig Zufall, daß dem Homoioteleuton zuliebe gelegentlich selbst die Modi des Verbums unterschiedslos angewendet werden[4], und daß es in der Regel nur vor Bibelzitaten Halt zu machen braucht; selbst diese aber müssen sich, wenn sie nicht ausdrücklich als solche gekennzeichnet werden, gelegentlich entsprechende Umstellung oder Einordnung gefallen lassen:

Ille autem servus, qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis (Luc. 12, 47).

Et servus, qui domini sui voluntatem intellegens non facit, acrioribus et gravioribus vindictis vapulabit (unten S. 34, 4).

Beati misericordes, quoniam

Infelices ergo sunt avari di-

1) Oder richtiger, bereits von der Reimprosa, denn es werden auch Endungen ungleicher Art zueinander in Beziehung gesetzt; vgl. unten S. 41, 12—13 *exercitatio—interno*, S. 45, 15—16 *dominorum—dominatum*, S. 51, 8—9 *solium—populorum*, S. 59, 7–9 *inceduntur—deseritur*. Wenn die Erscheinung nicht stärker zutage tritt, so liegt es daran, daß gewöhnlich das Verbum am Ende des Kolons steht.

2) Vgl. unten S. 37, 17ff; 46, 4ff; 47, 15ff; 54, 11ff. In den beiden ersten Fällen ist die Dreigliederung noch dazu durch die Einschiebung eines Relativsatzes veranlaßt.

3) Vgl. unten S. 39, 7—9; 40, 10—12; 45, 5—7.

4) Vgl. z. B.: *unicuique namque considerandum est, quid aetate et eminentia dignum est, ut hoc agat, quod nec vitam nec aetatem nec ministerium vile reddat*; aber die Frage, wie weit die Rücksicht auf das Homoioteleuton bei der Herstellung des kritischen Textes mitsprechen darf, ist nicht immer leicht zu entscheiden. Man wird wohl schreiben dürfen *praesertim cum parvipendit, praesertim cum ostendunt* (unten S. 33, 5 u. 39, 10), aber sicher nicht *dum—praetereant* (S. 50, 1), da Pseudo-Cyprian *dum* regelmäßig mit dem Indikativ konstruiert, und noch weniger *efficitur, ut—amittit* (S. 38, 10).

ipsi misericordiam consequentur. (Matth. 5, 7.)

vites, qui propter res transitorias in aeternam damnationem dilabuntur, et e contrario beati sunt misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.

Dieselbe Tendenz tritt uns in der Kanonensammlung entgegen. Davon kann man sich nicht nur aus der Praefatio überzeugen, sondern noch besser, wenn man die einzelnen Zitate mit ihren Originalen vergleicht.

Isidorus: *Episcopatus autem, ut quidam prudentium ait, nomen est oneris, non honoris. Notandum est, quod episcopi sacerdotes nominantur, necnon et prespiteri sacerdotum nomine censentur. Item sciendum est, episcopos et prespiteros in nova lege sumsisse vocabula, sacerdotes vero sive in veteri sive in novo nuncupatos* (Irische Kanonensammlung I, 1c).

Episcopus autem, ut quidam prudentium ait, nomen est operis, non honoris .. .... Presbyterorum ordo exordium sumpsit .... a filiis Aaron. Qui enim sacerdotes vocabantur in Veteri Testamento, hi sunt qui nunc appellantur presbyteri, et qui nuncupabantur principes sacerdotum, nunc episcopi nominantur (Isid., De eccl. off. II 5, 8 und 7, 1, Migne LXXXIII, 782 und 787).

Isidorus: .... *Quo loco contemplari oportet, Aaron summum sacerdotem id est episcopum figurasse et filios eius prespiterorum figuram praemonstrasse, Moysen vero figuram Christi insimulasse* (I, 3).

Quo loco contemplari oportet, Aaron summum sacerdotem fuisse id est episcopum, nam filios eius presbyterorum figuram praemonstrasse .... Sed forsan quaeritur et hoc, cuius figuram faciebat Moyses. Si enim filii Aaron presbyterorum figuram faciebant et Aaron summi sacerdotis id est episcopi, Moyses cuius? Indubitanter Christi et vere per omnia Christi, quoniam similitudo fuit mediatoris dei usw. (Isid., De eccl. off. II 5, 3—4, Migne l. c. 781).

Ferrum ferro acuitur, sapiens a sapiente aedificatur (Kanonensammlung XXI, 17d).

Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui (Prov. 27, 17).

Moyses: *neminem laesi, asinam alicuius non tetigi.*

Iob: *neminem fraudavi, bo-*

Beide Sätze finden sich im Bibeltexte nicht, sondern sind freigebildete Zitate.

vem et ovem alicuius non rapui, nihil per vim abstuli, seniores quasi patres amavi, iuvenes enutrivi, pauperes alui (XXV, 16).	
Sortes in sinum mittuntur. sed a deo temperantur (XXVI, 2 b).	*Sortes mittuntur in sinum, sed a domino temperantur* (Prov. 16, 33).
Lex dicit: nemo uno testante puniri debet, sed omne verbum in ore duorum vel trium testium stet (XXVII, 3).	*Non stabit testis unus contra aliquem, quidquid illud peccati et facinoris fuerit, sed in ore duorum aut trium testium stabit omne verbum* (Deut. 19, 15).
Dominus ordinavit his qui evangelium praedicant, ut de evangelio vivant (XXXVIII, 1 d).	*Ita et dominus ordinavit iis qui evangelium annuntiant de evangelio vivere* (I Cor. 9, 14).
In evangelio: sinite parvulos ad me venire et nolite eos prohibere; talium est enim regnum caelorum. Item: nisi efficiamini sicut parvuli isti, non intrabitis in regnum dei (LV, 2).	*Sinite parvulos venire ad me et ne prohibueritis eos; talium est enim regnum dei* (Marc. 10, 14). *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum* (Matth. 18, 3)[1].

Für sich allein betrachtet, würde der Gebrauch des Homoioteleutons noch nichts besagen: dazu ist er seit Cyprian und Augustin in der kirchlichen Literatur zu häufig. Er wird erst bedeutsam, wenn wir daran denken, daß wir uns auf irischem Boden befinden. Denn die irische Literatur kennt zwar das Homoioteleuton und wendet es gelegentlich an, aber nirgends, weder in den echten Instructiones Columbans[2], noch in der gleichzeitig mit den Abusiva entstehenden Patriciusliteratur[3], noch in der Vita Columbae des Adamnan (in der Praefatio, wo ihre Stelle gewesen wäre) beherrscht es das literarische Bild auch nur an-

1) Vgl. auch noch XXI, 13a (Zusatz zu Isidors Text), XXV, 16c. XXVII, 2, 19b, XXXIX, 3c, LII, 1, LXV, 5a (Zusatz zu Isidor). Das Beweismaterial wird sich noch wesentlich bereichern lassen, wenn wir einmal über die Quellen der Kanonensammlung besser unterrichtet sind.

2) Neu herausgegeben von O. Seebaß, Zeitschr. f. Kirchengeschichte XIV (1894) 78ff; vgl. denselben im vorausgehenden Bande 513ff.

3) Vgl. über diese Bury in seinem Appendix 248ff.

nähernd in dem gleichen Maße wie bei Pseudo-Cyprian oder wird so geflissentlich aufgesucht wie in der Kanonensammlung[1].

5. Wir fassen zusammen. Die Duodecim abusiva sind wie die Kanonen in Irland entstanden; sie bedienen sich derselben Bibelübersetzung, sie benutzen dieselbe Quellensammlung oder dieselben Quellen wie diese und werden wiederum von ihnen ausgeschrieben; endlich stehen beide noch, und zwar im Gegensatze zu anderen gleichfalls irischen Denkmalen, unter der Herrschaft des gleichen stilistischen Prinzips. Damit ist angedeutet, daß die Heimat der Kanonensammlung auch die Heimat der Abusiva ist, und wenn wir auf diesem Wege in das südliche oder südöstliche Irland geführt werden[2], so umschreibt sich uns zugleich die historische und literarische Stellung des pseudocyprianischen Werkes.

Das siebente Jahrhundert entscheidet über die Geschicke der irischen Kirche[3]. Während die Nachfolger Augustins die Iren aus ihrem englischen Okkupationsgebiet verdrängen, besetzt die römische Kirche in Irland selbst eine Provinz, von der aus sie sich in den nächsten Jahrhunderten die Insel unterwirft, den Süden und Südosten des Landes. Die kirchlichen Anschauungen der Kreise, die sich ihr dort zuwandten, fanden ihren Ausdruck in der Kanonensammlung, in der sich keltisches und römisches Wesen durchdringt[4]. In literarischer Beziehung weist diese auf einen ungemein reich bestellten Boden hin; ein Blick in ihre Blätter zeigt, wie groß der Schatz von kirchlicher Literatur war, über den man verfügte[5]. Die reichliche Verwendung von Sätzen mit dem Namen des Patricius — auch die Abusiva erscheinen,

1) Das nordirische Antiphonarium Benchorense, von dem W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik I, 192 spricht, gehört, weil liturgischen Charakters, nicht hierher.

2 Vgl. Bradshaw in dem oben angeführten Briefe an Wasserschleben S. LXXII bei diesem (anders jedoch vorher in The early collection 13). Gegen Nicholsons scheinbar auch von Bury 236 gebilligten Versuch (Zeitschr. f. keltische Philologie III [1901] 99ff), die Entstehung der Sammlung nach Hi zu verlegen, Thurneysen das. VI (1907) 1ff; Replik Nicholsons das. 556.

3) Vgl. im allgemeinen H. Zimmers Artikel „Keltische Kirche in Britannien und Irland", PRE. X, 204ff, bes. 227ff.

4) Vgl. Wasserschleben S. XIII, XXXVff.

5) Ich benutze die Gelegenheit, um einiges Material zu der auch

wie wir uns erinnern, unter dieser Bezeichnung — gemahnt uns daran, daß Südostirland auch die Heimat der Patriciuslegende ist[2], oder, wie man sich vielleicht seit Bury[3] einstweilen wieder zu bescheiden hat, der Literatur über den Nationalheiligen. In seinem Kult berühren sich jene Iren mit ihren gleichfalls römischen Landsleuten in der Mitte und im Norden der Insel, so wenig sie die Tendenzen teilen, für die er dort mißbraucht wird:

---

von Jülicher (GGA. 1902, 279) geforderten Bestimmung ihrer Quellen zu geben:

Hieronymus, Comm. in Ionam prophetam I, 7 (Migne XXV, 1126)	=	Kanonen XXVI, 4.
Hieronymus, Comm. in evang. Matthaei I, 5 (Migne XXVI, 36)	„	XXI, 19b; XXXVIII, 6a. b.
II, 15 „ „ 112	„	LXV, 5b.
III, 17 „ „ 132	„	XXV, 11.
III, 19 „ „ 140	„	XLVI, 27b.
IV, 26 „ „ 209	„	XVI, 3c.
IV, 28 „ „ 226	„	XVII, 16.
Hieron., Epistula LIII ad Paulinum c. 7 (Migne XXII, 544)	„	XLV, 18b.
Ps.-Augustinus, Homilia 142, c. 2, 6 (Migne XXXIX, 2023, 2024)	„	XII, 6b; XIII, 8.
Hom. 144, c. 2, 4 (Migne XXXIX, 2026, 2027).	„	XII, 2c. 8b („*Hieronymus*").
„ 278, c. 1, 2, 3, 5 (Migne XXXIX, 2269, 2270)	„	LXIV, 1, 2, 6, 8.
„ 289, c. 1, 4, 5 (Migne a. a. O. 2291, 2292, 2293)	„	XLVI, 16, 17.
„ 292, c. 2 (Migne a. a. O. 2298)	„	XLV, 4c, d.
Ps.-Aug., Quaestt. ex V. T. XXXV (CSEL. L, 63)	„	XXXVII, 32b.
Greg., Reg. Past. III, 22 (Migne LXXVII, 91)	„	XL, 6b.
Passio Andreae (Acta app. apocrypha II 1, 24)	„	XXVII, 6.
Virgilius Grammaticus, Epitomae (ed. Huemer 85, 18)	„	LIII, 1a („*Hieronymus*").

2) Zimmer a. a. O. 219, 229.

3) Vgl. jedoch die Besprechung seines Buches durch F. E. Warren, English historical Review XXI (1906) 347 ff.

in der Kanonensammlung findet sich nicht die leiseste Andeutung zugunsten eines Primatsanspruches der Bischöfe von Armagh, in dessen Dienst gleichzeitig Tirechan und Muirchu Maccu-Machthene ihre Patricius-Biographien schreiben, und dem Muirchus Gönner, der Bischof Aed von Slebte, auch bei der römischen Partei im Süden Anerkennung zu verschaffen sucht[1].

Der Ansicht, daß die pseudo-cyprianische Schrift dem eben charakterisierten Kreise römischer Iren entstamme, kommt noch die Beobachtung zu Hilfe, daß sie da und dort römischen Einfluß zeigt. Freilich müssen wir hier vorsichtig zu Werke gehen. Wenn wir beispielsweise in den Abusiva von dem *Episcopus neglegens* lesen[2], so dürfen wir uns nicht von dem Gedanken an die irische Abtskirche verleiten lassen und in seiner Einführung einen Beweis für die römische Observanz des Verfassers sehen, denn auch die national-irische Kirche kennt den Bischofstitel[3]. Und nicht mehr besagt der wiederholte Gebrauch von *catholicus*, da auch die Angehörigen der keltischen Kirche auf diesen Ehrentitel Anspruch gemacht haben müssen, so gut wie sein Gegenspiel „*haereticus*" nicht nur von den Anhängern Roms gebraucht wurde, sondern im Kampfe der Parteien herüber- und hinüberflog[4]. Wohl aber dürfen wir unter unseren Beweisen die starke Betonung der *Unitas ecclesiae* anführen, zu deren Versinnbildlichung Pseudo-Cyprianus denselben vielgebrauchten Vergleich mit der *Tunica Christi* heranzieht[5] wie die Kanonensammlung[6], und nicht minder deutlich weist in römisch-irische Umgebung ein Ausspruch Pseudo-Cyprians über die Kompetenz des Bischofs. In einem Satze, dessen Wortlaut sich zwar nicht mehr herstellen

---

1) Bury 249, 262; vgl. Zimmer 229.

2) Unten S. 53ff.

3) Vgl. den vielzitierten Brief Johanns IV. bei Beda, Hist. eccl. II, 19. Eher würde keltischen Verhältnissen die Gleichsetzung von *doctor* und *episcopus* entsprechen (unten S. 55, 4), vgl. *doctoribus seu abbatibus* in dem eben erwähnten Brief.

4) Cummian an Segene von Hi (Usher, Epp. Hibernicae [1665] 20, Migne LXXXVII, 973): *et hoc obsecro, diligenter inspicite, ut mihi ignoscatis vel me dirigatis verbis vestris vel scriptis fortioribus et certioribus prolatis ad aliud melius intelligendum, si habetis; si vero non habetis, silete, et nolite nos haereticos vocare.*

5) Unten S. 57, 18ff.

6) XLII, 21b.

läßt, dessen Sinn aber unzweifelhaft feststeht, fordert er unbedingte Anerkennung der von einem Bischof ausgesprochenen Exkommunikationssentenz durch jeden Amtsgenossen[1]. Gerade um diesen Anspruch muß in der irischen Kirche römischer Observanz zur Zeit Pseudo-Cyprians ein harter Kampf durchgefochten worden sein. Zwar der Catalogus sanctorum Hiberniae, der die Vergangenheit in idealem Lichte malt und von der Periode des Patricius erzählt: *quod excommunicatum esset ab una ecclesia, omnes excommunicabant*[2], wird gewöhnlich erst in die Mitte des achten Jahrhunderts gesetzt[3]. Aber auch die Canones des Patricius, Auxilius und Isserninus bestimmen: *quicumque clericus ab aliquo excommunicatus fuerit et alius eum susciperit, ambo coaequali poenitentia utantur*[4], und mögen die Bedenken gegen die Echtheit dieser Canones als Ganzes gerechtfertigt sein[5], so ist doch das hohe Alter wenigstens jener einen Bestimmung genügend dadurch bezeugt, daß sie bereits in der Irischen Kanonensammlung vorkommt[6].

Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß zu diesen nach Rom weisenden Faktoren auch die Benutzung der Vulgata und die Kenntnis der Regula S. Benedicti gehört, von der schon oben die Rede war. Vielleicht darf man zu ihnen aber auch das Homoioteleuton rechnen. Wir hörten vorhin, daß die Iren der keltischen Kirche (denen man in literarischer Beziehung auch Adamnan beizählen muß, wenn er sich später auch in der Osterberechnung Rom anschloß) von diesem Kunstmittel lange nicht in dem ausschweifenden Maße Gebrauch gemacht haben, wie Pseudo-Cyprianus. Dagegen beginnen gerade die römischen Kirchenschriftsteller sich in jenen Tagen seiner in verstärktem Maße zu bedienen: Isidor, nach dem die spätere mittelalterliche Theorie diese Diktionsweise als Stilus Isidorianus bezeichnete[7], und, sicher nicht weniger als er auf die Zeitgenossen wirkend, Gregor

1) Unten S. 55, 4ff.
2) Haddan & Stubbs II, 2, 292.
3) J. H. Todd, St. Patrick 88f; Zimmer 224; Bury 285.
4) Haddan & Stubbs II, 2, 329.
5) Vgl. Bury 233ff.
6) XXXIX, 10b; vgl. Bury 236.
7) Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 762.

der Große[1]. Wir treffen die Schriften des einen wie des anderen in der Kanonensammlung, dürften sie also auch für den Kreis des Pseudo-Cyprianus voraussetzen, selbst wenn wir nicht einen sicheren Beleg für seine Bekanntschaft mit Isidor besäßen[2].

6. Im Vorstehenden haben wir Zeit und Ort der Entstehung zu bestimmen gesucht; die dritte Schulfrage, jene nach der Persönlichkeit des Autors, werden wir, wohl für immer, unbeantwortet lassen müssen. Denn nach allem, was vorhin gesagt wurde, ist für den Ebrardus, den Pamelius dafür ansah, weil er ihn in der Randnotiz einer Handschrift genannt fand[3], kein Platz mehr. Dafür mögen einige Bemerkungen versuchen, uns das Werk selbst lebendiger erscheinen zu lassen.

Den Titel, der sich handschriftlich nicht mehr mit Sicherheit fixieren läßt, wird man mit den Eingangsworten der Schrift wohl am besten mit *De XII abusivis saeculi* ansetzen. Daß gerade eine Form von *abusivus* gewählt wurde, das zwar nicht selten, aber doch auch nicht eben häufig ist, daran ist vielleicht Isidor schuld, der das Wort gelegentlich anwendet[4]; Pseudo-Cyprianus wäre dann nicht der einzige Ire, auf den er damit eingewirkt hätte: wir finden es, und zwar in wenig jüngerer Zeit, auch bei einem seiner Landsleute, dem Verfasser eines grammatischen Traktats, den Sabbadini kürzlich entdeckt hat[5]. Pseudo-Cyprianus eigen ist nur der substantivische Gebrauch

1) Vgl. z. B. die Regula pastoralis I, 4.

2) Hier muß man aber stehen bleiben und nicht etwa auf den Kompilator der Kanonen als den Verfasser der Abusiva raten wollen. Weder das Homoioteleuton berechtigt dazu, das höchstens als Kennzeichen einer literarischen Schule gelten darf, noch etwa eine Vergleichung der Bibelzitate. Wenn beide die Vulgata mit den in ihrer Zeit und ihrem Land unvermeidlichen kleinen Abweichungen benutzen, so läßt sich doch nicht feststellen, ob sie in diesen zusammentreffen. Auch aus dem Sprachgebrauch der Kanonen wird sich kaum etwas für diese Frage gewinnen lassen; auffallend bleibt höchstens der häufige Gebrauch von *namque* (XV, 8c, aber Faustus-Zitat!; XVI, 4b; XXII, 2; XXV, 14a, 15b; XXVII, 1; XXIX, 1; XXXII, 21a), das auch Ps.-Cyprian bevorzugt.

3) Durch Pamelius ist sein Name in die spätere Literatur übergegangen, zu Goldast, Fabricius u. a., und erst Arevalo, a. a. O. 625, scheint sich nachdrücklich dagegen gewendet zu haben.

4) De natura rerum I, 1 und 2 (Migne LXXXIII, 963).

5) Spogli Ambrosiani Latini in: Studi italiani di filologia classica XI (1903) 179, 167.

des Wortes, mit dem er allein in der gesamten lateinischen Literatur dazustehen scheint[1].

Daß Pseudo-Cyprianus sich zu seinem Schema von der Regula S. Benedicti hat anregen lassen, wissen wir bereits[2]. Für die Ausfüllung im Einzelnen vermögen wir nicht mehr überall die Vorbilder nachzuweisen. Der *Pauper superbus*, der den achten Abusionis gradus bildet, ist der Bibel entnommen (Ecclus. 25, 4). Anderes geht vielleicht auf die irische Literatur in der Nationalsprache zurück, die solche innerlich sich widersprechende Begriffe kennt. Der Senchus Mor, das alte irische Gesetzbuch, das sich selbst in die Zeit des Patricius zurückdatiert, aber tatsächlich viel später entstanden ist, erklärt (ich zitiere die Übersetzung bei Haddan and Stubbs II, 2, 344): *There are four dignitaries of a territory who may be degraded; a false-judging king, a stumbling bishop, a fraudulent poet, an unworthy chieftain who does not fulfil his duties.* Eine gewisse Verwandtschaft mit dem *rex iniquus*, dem *episcopus neglegens* und dem *dominus sine virtute* Pseudo-Cyprians (vgl. unten S. 51 ff, 53 ff, 43 ff) wird man nicht abstreiten können, und ein Herübergreifen nationaler Vorstellungen wird um so eher möglich sein, als auch die Patriciuslegende ähnliche Einwirkungen erkennen lassen soll[3]. Kenner irischer Verhältnisse und vor allem der irischen Sprache werden vielleicht auch sonst solche Einflüsse feststellen. Wenn Pseudo-Cyprian es zu den Pflichten des Königs rechnet *magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere*, so erinnern wir uns des Ansehens, in welchem die Bewahrer solcher Künste bei den Iren standen; es spiegelt sich in dem Abscheu wieder, mit dem die christlichen Denkmäler sie verfolgen, Tirechan, Muirchu[4], die Kanonensammlung, die ihnen einen eigenen Abschnitt widmet[5], dessen Aufwand zum Teil von einer pseudo-augustinischen Homilie bestritten wird[6]. Und ebenso mag auch der Satz, daß Sünden des Königs Stürme und Gewitter auf dem Meere und dem Lande

1) Vgl. Thes. l. l. I, 238.
2) Vgl. oben S. 5.
3) Vgl. Bury 267.
4) Bei Wh. Stokes, The Tripartite Life of Patrick II, 273, 278, 312, 323, 325, 330.
5) Den LXIV., De auguriis.
6) Vgl. oben S. 11.

hervorrufen (vgl. unten S. 52, 16 ff), so sehr er der mittelalterlichen Anschauungsweise überhaupt entspricht, zuletzt doch ganz besonders auf irische Vorstellungen zutreffen: die irische Literatur scheint sehr stark unter dem Einflusse des Gedankens zu stehen, daß die Witterung und mit ihr sowohl das Gedeihen der Feldfrucht wie die Sicherheit der Schiffahrt von der Art der Herrschaftsführung abhängig sei[1].

Ist es richtig, daß spezifisch irische Anschauungen für das Prinzip des Werkes mitbestimmend waren, so verdankt der Autor den Kräften, die er aus dem heimischen Boden sog, auch die eigentümliche Stellung, die seine Schrift in der gleichgearteten Literatur des Mittelalters einnimmt. Denn so primitiv uns heute ihr Inhalt anmuten mag, so darf uns das nicht über die Originalität der Anlage hinwegsehen lassen. Die christliche Paränese wird hier nicht, wie sonst in ermüdender Wiederholung, auf die Octo vitia principalia Cassians gestellt, in deren Abwandlung sich auch Columban gefällt[2], sondern auf die Beleuchtung einer Reihe von Typen, die eine Contradictio in adiecto bedeuten, und vielleicht hat gerade das die starke Wirkung der Abusiva auf das Mittelalter und über das Mittelalter hinaus ermöglicht.

7. Wir haben vorhin die ersten Etappen kennen gelernt, auf denen sich das Bekanntwerden des Werkes vollzog. Den frühesten von ihnen, der Kanonensammlung und Kathvulfs Brief, möchte man am liebsten ein merkwürdiges Kollektaneum unter Bedas Namen zugesellen, das wohl irischen Ursprungs ist und mit seiner Ansammlung abstruser Gelehrsamkeit eine reiche Fundgrube für den Liebhaber literarhistorischer Seltsamkeiten bildet[3]; auch hier ist Pseudo-Cyprian exzerpiert, und zwar in reichem Ausmaß[4]. Von da an gewahren wir dann bis ans Ende des

1) Vgl. Stokes a. a. O. II, 507 Anm., der auf irische Quellen verweist.

2) Vgl. den Text bei Seebaß, a. a. O. 86 f.

3) Migne XCIV, 539 ff; vgl. Hellmann, Sedulius Scottus 100. Außer auf das dort Gesagte verweise ich noch auf den Namen *illius divitis qui loquitur ad Abraham ex profunditate inferni* (Migne 542), auf die Namen der drei Magier (das. 541), für die das Kollektaneum einen der ältesten Belege bildet, endlich auf die *Quindecim signa quindecim dierum* (Migne 555; über sie zuletzt R. Peiper im Archiv f. Literaturgeschichte IX [1880] 117 ff), die hier zuerst vorzukommen scheinen.

4) a. a. O. 544, 545.

Mittelalters eine ungemein reiche Verbreitung in Handschriften und in Werken der Literatur, die die Abusiva zu einem der meistgelesenen Bücher des Mittelalters stempeln. Gleich im neunten Jahrhundert treten sie uns allenthalben im fränkischen Reich entgegen. Von der Pariser Synode und Jonas von Orléans haben wir bereits gesprochen[1]; aber Handschriften aus dieser Periode haben sich auch aus St. Bertin, St. Gallen[2], Rheinau erhalten (von denen abgesehen, deren Provenienz nicht zu erkennen ist), und überdies besaß man das Werk auch noch in St. Riquier, Fulda, Lorsch, Murbach und Würzburg[3]. Nach dem Vorgange der Pariser Synode hat auch die 30 Jahre später zu Metz tagende den Abusiva einen Passus entnommen[4]; der Ire Sedulius Scottus (± 850—860) verwendet sie in seinem Liber de rectoribus Christianis[5] und trägt zahlreiche Stellen, die er wohl in einer von der Stammutter der Irischen Kanonen abgeleiteten Sammlung antraf, in sein Kollektaneum ein[6]; endlich beruft sich der gewaltige Hinkmar von Rheims fast in jeder seiner zahlreichen politischen Schriften auf einen ihrer Sätze[7]. Im zehnten Jahrhundert treffen wir Pseudo-Cyprian bei Rather von Verona[8] und bei Abbo von Fleury, der ihn aus den Anführungen der Pariser

1) Oben S. 1; die Stelle in den Akten der Pariser Synode bei Mansi XIV, 575.

2) Außer der unten in der Ausgabe benutzten Hs. 227 auch die von Hartel seiner Ausgabe zugrunde gelegte Nr. 89.

3) Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui 11, 40; 18, 207; 37, 159; Arevalo, Migne LXXXI, 624; H. Bloch in: Straßburger Festschrift zur 46. Philologenversammlung (1901) 266. In Bobbio fehlt die Schrift.

4) MG. Cap. R. Fr. II, 444.

5) Vgl. meine Ausgabe S. 26.

6) Erhalten in dem Codex Cusanus 52, Hellmann a. a. O. 92ff.

7) De divortio Lotharii, Praef., Int. VI, Quaest. VII; Ad proceres regni c. 10. De regis persona et regio ministerio c. 2, 25, 27; Ad Carolum III. imperatorem c. 5; Ad episcopos regni admonitio altera c. 3, 7, 8 (Migne CXXV, 626, 662, 769ff, 772, 835, 850, 851, 991, 992, 997, 1009, 1011, 1012); De ordine palatii c. 5, 6, 10 (MG. Cap. R. Fr. II, 519–521). Vgl. auch Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West I, 224 n. 1, 2 und hierfür wie für das Folgende E. Bernheim, Politische Begriffe des MA. im Lichte der Anschauungen Augustins, Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft N. F. I (1897) 15, 13 n. 2.

8) Praeloquia II, 12, Migne CXXXVI, 199; vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, 285.

Synode kennt[1], im zwölften in der Schrift, die eine Revolutionierung der mittelalterlichen Methode bezeichnet, in Abälards Sic et Non[2], und gleichzeitig vermittelt ihm Ivo von Chartres den Zugang zu der Sammlung des Gratian und dem Corpus iuris canonici[3].

In der Regel ist es nur die neunte Abusio, der Rex iniquus, die das Interesse der Expilatoren erregt, und so mag Pseudo-Cyprian wohl mitgeholfen haben, die mittelalterliche Anschauung vom Königtum zu beeinflussen[4]. Schon die Kanonensammlung benutzt nur diesen Abschnitt, und ihr folgen Kathvulf, Jonas von Orléans, die Pariser und die Metzer Synode, Abbo, Abälard, Ivo und Gratian; nur den fünften, die Femina sine pudicitia, führt Rather an; allein Pseudo-Beda, Sedulius Scottus und Hinkmar von Rheims interessieren sich auch für andere Teile des Werkes.

Bei dem Ansehen, das Pseudo-Cyprianus genoß, überrascht es nicht, ihn auch auf andere Schriftsteller einwirken zu sehen. Zwar ist es zum mindesten ungewiß, ob Hinkmar von Rheims ein Werk De XII abusivis hinterlassen habe, wie es Flodoard in seiner Historia Remensis ecclesiae behauptet[5]; erhalten davon hat sich nichts, und Flodoards Irrtum ist wahrscheinlich durch das Interesse Hinkmars für Pseudo-Cyprian bedingt. Dagegen hat sich im zwölften Jahrhundert Hugo von Fouilloy (de Folieto), der nordfranzösische Kanoniker, mit dem sich Hugo von St. Viktor oft hat eine Verwechselung gefallen lassen müssen[6], durch die Lektüre der Abusiva zu einer Nachahmung angeregt gefühlt. Er nahm in sein Werk De claustro animae einen dann auch selbständig verbreiteten Abschnitt über zwölf Abusiones claustri auf, die aber nur in den einführenden Sätzen mit Pseudo-Cyprian in Übereinstimmung bleiben und vor allem die allgemein gültige,

1) Coll. Canonum c. 3, Migne CXXXIX, 477.

2) Edd. Henke und Lindenkohl 423.

3) Ivo, Decretum X, 96, Panormia VIII, 33 (Migne CLXI, 721, 1312); Decr. Grat. c. 40 C. XXIII, Quaest. V ed. Æ. Friedberg I, 941; schon Pamelius hat darauf aufmerksam gemacht. Dagegen vermag ich nicht, bei Rodulfus Glaber die Spuren der Einwirkung Pseudo-Cyprians zu sehen, die Bernheim a. a. O. 17 Anm. 2 dort feststellen will.

4) Vgl. Bernheim und Carlyle a. a. O.; Hellmann, Sedulius Scottus 1.

5) MG. SS. XIII, 508; vgl. Hist. littéraire de la France V, 584.

6) Vgl. über ihn die Hist. litt. XIII, 492; B. Hauréau in der Nouvelle Biographie générale.

auf bestimmte Typen des menschlichen Lebens basierte Paränese des älteren Werkes durch Warnungen ersetzen, die speziell das Kloster und seine Bedürfnisse ins Auge fassen[1].

Bei ihrer Wanderung über den Kontinent haben sich die Abusiva allerdings einen starken Eingriff gefallen lassen müssen: der Name des Patricius, den sie bei ihrem ersten Auftreten tragen, in der Kanonensammlung und bei Kathvulf, ist gefallen. Die Tatsache ist leicht zu erklären: der Irenapostel war auf dem Kontinent nicht allgemein bekannt genug[2], und man hat ihn beseitigt, ebenso wie aus einer mit den Kanonen verwandten jüngeren Sentenzensammlung, die uns Sedulius Scottus aufbewahrt hat, außer seinem auch die Namen des Gildas und des Faustus verschwunden sind[3]. Vielleicht ist der Traktat zunächst anonym in Umlauf gebracht worden; wenigstens erscheint er so bei Pseudo-Beda, dann in den Katalogen von Lorsch und Würzburg und noch spät im zwölften Jahrhundert in jenem von Lobbes[4], die ihn freilich schon alle in bezeichnende Nähe von Werken Augustins bringen. Denn man empfand doch sehr bald wieder das Bedürfnis nach einer klangvollen Bezeichnung, und nun sehen wir die Duodecim abusiva unter die Namen Augustin,

---

1) Migne CLXXVI, 1058: *Duodecim autem sunt abusiones claustri, quibus tota religionis summa turbatur, id est, praelatus negligens, discipulus inoboediens, iuvenis otiosus, senex obstinatus, monachus curialis, monachus causidicus, habitus pretiosus, cibus exquisitus, rumor in claustro, lis in capitulo, dissolutio in choro, irreverentia iuxta altare. Immoremur igitur in singulis de singulis pauca disserentes* usw. Der Zusammenhang mit Pseudo-Cyprian drückt sich auch darin aus, daß gelegentlich die Abusiva saeculi zusammen mit den Abusiones claustri in derselben Sammelhandschrift erscheinen: im Parisinus B. N. 2496; Troyes 177, 558 und (der größtenteils denselben Inhalt wie diese zeigenden Handschrift) 637; Magdeburg, Domgymnasium 203.

2) Ganz hat sein Kult natürlich nicht gefehlt. Wir finden ihn schon verhältnismäßig früh, Ende des 7. Jahrhunderts in Péronne (vgl. L. Traube, Münchener SB. 1900, I 491) und mindestens gleichzeitig in der V. Geretrudis, wo sein Träger allerdings ein „Peregrinus", in diesem Fall also ein Ire ist (MG. SS. Rer. Mer. II, 463).

3) Der von mir mit *z* bezeichneten im Kollektaneum des Sedulius Scottus, vgl. a. a. O. 136ff.

4) Th. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken 280 (*libellus de X abusivis*).

Origenes, Isidor und Cyprian gestellt[1]. Für Origenes müssen wir uns auf das Zeugnis Hartels verlassen[2], der wohl aus eigener Erfahrung spricht und nicht von Älteren abhängig sein kann, die anderen drei Namen sind handschriftlich beglaubigt. Diese treten sehr früh und zudem ziemlich gleichzeitig auf: Cyprian zuerst in den Akten der Pariser Synode im Jahre 829, Augustin 831 in dem Bücherverzeichnis von St. Riquier, Isidor kurz nach 840 in dem Katalog des elsässischen Klosters Murbach[3]. Von ihnen hat die Benennung nach Cyprian die Oberhand behalten. Isidor und Augustin vermochten sich wohl noch zu behaupten[4], aber nur auf einem sehr beschränkten Gebiet, und Cyprian hat sie nicht nur aus der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften verdrängt, sondern sich den Vortritt auch bei der modernen Forschung gesichert, die in der Regel von einer pseudo-cyprianischen Schrift spricht, wenn sie die Duodecim abusiva erwähnt.

Die Wahl von dreien dieser Namen ist leicht zu erklären. Nicht nur mit dem Glanz, der sie umgab, und der schließlich auch bei dem „caute legendus" Origenes[5] niemals verblaßte, sondern auch durch die Tatsache, daß sich wenigstens an Augustin und Isidor eine reiche mittelalterliche Pseudepigraphenliteratur anschließt. Im besonderen sprach vielleicht noch für Origenes, daß er auch sonst in der cyprianischen Literatur erscheint[6]; Isidor

1) *Cipatius de abusivis saeculi* in dem Liesborner Katalog von 1219 bei Rose, Handschriftenverzeichnis II 3, 1444. Auch der Titel schwankt in den Hss. zwischen *De abusivis*, *De abusibus*, *De abusionium gradibus*. — *De XII utilitatibus* (wohl statt vilitatibus; so Oxford C. C. C. 193 bei Soden, Die cyprianische Briefsammlung 224) kann mit den Abusiva nicht identisch sein, wie deutlich die mir von C. H. Turner gütigst mitgeteilten Anfangsworte *Da nobis domine* (Proömium) und *Prima utilitas* (Text) zeigen, die ich weder bei Vattasso noch bei Little finden kann.

2) CSEL. III, 3, S. LXIV.

3) Vgl. oben S. 17.

4) Für Isidor vgl. die von Arevalo, Migne LXXXI, 625f angeführten Hss., für Augustin außer dem gleichfalls von ihm genannten Palatinus, dessen Signatur aber mit der heutigen nicht mehr übereinstimmt, z. B. Brüssel II 2297 (früher in Ashburnham) und noch 1353 das Testament des Johannes v. Bersen (K. Molitor, Aus dem geistigen Leben und Schaffen von Westfalen 309).

5) Smaragd von St. Mihiel, Collectiones in epistolas et evangelia, Migne CII, 13, Hildemar an Pacificus von Verona, MG. Epp. V, 357.

6) In De singularitate clericorum; die Abusiva scheinen allerdings

verdankt seine Einführung wohl dem Umstande, daß die Abusiva in Handschriften gelegentlich im Gefolge des einen oder anderen seiner Werke auftreten[1]; wo sie in einem solchen Falle doch den Namen Cyprians tragen, wie im zwölften Jahrhundert in dem Bibliothekskatalog von Muri[2], da mag spätere Kritik den Namen des großen Enzyklopädisten wieder entfernt haben. Im höchsten Grade auffällig ist dagegen die Benennung nach Cyprian. Sie ist schon deshalb merkwürdig, weil wenigstens für den Durchschnitt des mittelalterlichen Publikums dieser Kirchenvater von Augustin verdunkelt worden ist, dann aber auch, weil seit dem fünften Jahrhundert, eben infolge des Auftretens Augustins, die pseudo-cyprianische Literatur verstummt, und erst wieder im zwölften Jahrhundert ein Teil der Werke Arnalds von Bonneval, des Freundes Bernhards von Clairvaux, unter Cyprians Namen gestellt wird[3]. Die Erklärung, daß die Benennung der Abusiva nach diesem vielleicht aus der Nachbarschaft mit seinen echten Werken oder doch mit Schriften der älteren pseudo-cyprianischen Literatur abzuleiten sei, kann nicht unbedingt angenommen werden, denn die Abusiva scheinen mit einer einzigen Ausnahme[4] erst verhältnismäßig spät in Cyprianhandschriften einzudringen. Eher ließe sich denken, daß ein kritischer Kopf den Gebrauch des Homoioteleutons durch Cyprian zum Vorwand genommen hätte, den Spätling auf seinen Namen zu taufen, wenn wir nicht vielmehr annehmen wollen, daß eine flüchtige Übereinstimmung[5]

---

nirgends zusammen mit dieser Schrift aufzutreten; vgl. die Tabelle V bei Soden a. a. O.

1) So in der von Arevalo (vgl. oben S. 20) angeführten Florentiner Hs. hinter De ordine creaturarum (Arevalo scheint infolgedessen sogar nicht ganz abgeneigt zu sein, die Abusiva wirklich für eine Arbeit Cyprians zu halten); auch in dem Frühdrucke Hain 9281 geht Isidor voraus, De summo bono (= Sententiae).

2) *Item liber Ysydori qui incipit Summum bonum et in ipso Cyprianus de XII abusivis saeculi*, Becker, Catalogi 122, 37; ähnlich in der Hs. St. Omer 108 s. XII, wo Pseudo-Cyprian mitten unter lauter Werken Augustins steht, die den Band füllen.

3) Vgl. über ihn besonders Hist. littéraire de la France XII, 535ff, seine Schriften Migne CLXXXIX, 1507ff.

4) St. Gallen 89 (vgl. H. v. Soden, Die cyprianische Briefsammlung 223), wo sich jedoch auch der Name des Gregor von Nazianz findet; also kein Cypriankodex im strengen Sinne!

5) Vgl. Hartel im Index zu seiner Ausgabe s. v. *pompaticus*.

der Diktion mit dem Cyprian zugeschriebenen Traktat De laude martyrii Anlaß geworden ist, ihm auch die Abusiva zuzuweisen. Diese rechnen zu den Merkmalen der Pudicitia corporis (unten S. 42, 2): *pompatico et illecebroso gressu non incedere*, der Verfasser von De laude martyrii schreibt ähnlich (Hartel III, 3, 45): *quem non pompatico gressu vana subiecit ambitio.* Ist es zu kühn, wenn man an eine Lesereminiszenz und eine daran sich knüpfende Konjektur eines späteren Benutzers denkt? Beispiele dafür würden aus dem Mittelalter nicht ganz fehlen. So führt eine südgallische Weltchronik des sechsten Jahrhunderts wahrscheinlich nur deshalb den Namen des Severus Sulpicius, weil an ein paar Stellen die echte Chronik dieses Autors benutzt ist, was zum Anlaß wurde, sie mit seinem Namen zu versehen[1].

8. Wir sind soeben den Spuren der Abusiva in der lateinischen Literatur des Mittelalters nachgegangen. Damit ist ihre Geschichte jedoch noch nicht erschöpft; denn auch auf die Nationalliteraturen haben sie ihren Einfluß zu erstrecken gewußt. Zuerst scheinen sie, mindestens seit dem elften Jahrhundert, ins Angelsächsische eingedrungen zu sein[2]. Der Text als Ganzes wurde übersetzt und in Homiliensammlungen aufgenommen, aber auch die einzelnen Abusiones, wie sie in der Einleitung aufgezählt sind, werden, oft mit anderen, neugedichteten untermischt, oft auch bis auf zehn und selbst fünf verkürzt, zu einem Sinnspruch zusammengefaßt, der uns gelegentlich einmal auch unter Bedas Namen entgegentritt. Man folgte dabei dem Vorbild lateinischer Handschriften, die sich gleichfalls aus den Gradus abusionis einen Weisheitsspruch geschaffen hatten[3]. Endlich ist

1) Mommsen, MG. Auct. ant. IX, 627; vgl Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde XXXIII (1908) 731.

2) Vgl. für das Folgende: Morris, Old English homilies I 1, 101ff, 296ff; An old English miscellany 184, 185; Ed. Dietrich, Abt Aelfrik, Zeitschr. f. historische Theologie XXV (1855) 518; Furnivall, Early English poems 161; ten Brink, Geschichte der englischen Literatur I², 249; J. Schick, Lydgates Temple of Glas (Early English Text Society, Extra Series LX) 68; M. Förster, Zeitschr. f. deutsche Philologie XXXII (1900) 403.

3) Beispiele dafür bei Arevalo und Soden a. a. O ; ferner noch Oxford, Canon. lat. 93 (den Soden für eine vollständige Hs. zu halten scheint), Angers 283 274) s. XI aus St. Sergius (vgl. Bibliothèque de l'École des Chartes LXIX, 1908, 538) und Clm. 4616. Nicht hierher gehörig eine Distichenfolge bei Wright, The Anglo-Latin satirical poets and epigram-

ein angelsächsisches Gedicht im Gefolge einer lateinischen Zusammenstellung und Umbildung der Abusiones bis in die Nähe von Lydgates Temple of glass gelangt.

Für ein Vorkommen Pseudo-Cyprians in der französischen Literatur fehlt es mir an Beispielen. Desto erfolgreicher hat er seinen Einfluß in Deutschland entfaltet, und hier hat er ihn am längsten nachwirken lassen können. Wie uns die Handschriften des lateinischen Textes lehren, wendet sich das Interesse der Leser den Abusiva gerade in der letzten Zeit des Mittelalters in verstärktem Maße zu: die Münchener Bibliothek allein bewahrt ihrer sieben aus dem 15. Jahrhundert[1]. Zugleich versucht man sich jetzt auch in Übersetzungen in die Landessprache; solche liegen uns in einer St. Gallener Handschrift s. XV[2] und in einem Reutlinger Frühdrucke von 1492 vor[3]. Für das Fortleben der Abusiva ist diese Abwanderung in die Volkssprache entscheidend geworden. Sie sind damit aus den Schranken der kirchlichen Literatur herausgetreten und in die Hände der Laien gelangt: der Reutlinger Druck hat den Beamten einer kleinen schwäbischen Landstadt zum Verfasser[4], und in Priamelform zusammengefaßt finden sich die Abusiones so gut in Klöstern wie in weltlichen Reimbüchern. Denn wie in England, bildet man sich aus ihnen auch in Deutschland einen Sinnspruch, der von Schwaben bis nach Jütland in Umlauf ist[5]. Ohne Gewaltsamkeiten und

---

matists II, 160, an die man nach der Anführung bei Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, 379 denken könnte.

1) Vgl die Zusammenstellung bei H. v. Soden, Die cyprianische Briefsammlung 223.

2) Nr. 1035, G. Scherrer, Verzeichnis der Handschriften S. 390.

3) Hain 5901.

4) Er unterschreibt: „welches büchlin vom latin zuo teutsch transferirt und gebracht ist von dem gelerten und fürsichtigen N. Amman und vogt zuo meßkirch.“ Man darf ihn also nicht mit Hain zu einem N. Amman machen.

5) Vgl. für dies und das Folgende W. Uhl, Die deutsche Priamel, ihre Entstehung und Ausbildung 251f; K. Euling, Das Priamel bis Hans Rosenplüt 322 und die in diesen beiden Werken aufgeführte Literatur; ferner Jak. Werner, Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des MA. aus Handschriften gesammelt, 2. Aufl. (1905) 164; Wattenbach, Germania XVII (1872) 184 u. a. — Ob an der Ausbreitung in Niederdeutschland nicht vielleicht England beteiligt ist? Wenigstens verweist Kör-

Irrtümer ist es dabei auch hier nicht abgegangen. Echte Abusiva wurden ausgeschieden und durch neu „gedichtete“ ersetzt, andere in ihrem Sinne mißverstanden oder absichtlich entstellt. Besonders der Christianus contentiosus, der „nach der Welt strebt“, ist häufig zu einem „streitsüchtigen“ Christen geworden, und der Unterschied zwischen dem Dominus sine virtute und dem Rex iniquus, dem kraftlosen Gebieter und dem ungerechten König, den beispielsweise Hinkmar noch sehr wohl erkannt hatte[1], ist so wenig festgehalten worden wie der zwischen der Plebs sine disciplina, die sich der kirchlichen Zucht entzieht, und dem Populus sine lege, dem außer der Achtung vor dem weltlichen Gesetze auch, was im Mittelalter nicht immer ganz unnötig war, die Geltung der Lex des Alten Bundes eingeprägt werden sollte[2]. So konnten denn Denksprüche in Umlauf kommen, wie der folgende, der 1440 in eine Indersdorfer Handschrift ein-

---

ting, Grundriß der Geschichte der englischen Literatur, 4. Auflage, 95 auf eine Notiz Anglia III (1880) 370, wo auf die Identität eines Spruches Pseudo-Aelfreds mit einer Inschrift im Lübecker Ratskeller von 1575 aufmerksam gemacht wird.

1) Vgl.: *sextus abusionis gradus . . . . qui non solum regi, sed et omnibus, qui dominorum censentur nomine, convenit . . . .* (Ad episcopos de inst. Carolomanni, Migne CXXV, 1012).

2) Sehr auffallend Einhards Hinweis auf das vierte Gebot in einem Briefe an Lothar (Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. IV, 446): *neque arbitremini, hanc divinam sententiam posse a quolibet contempni, licet in veteri lege conscripta sit.* Vgl. Isidor, Sent. I, 20 (Migne LXXXIII, 586) und Aelfric bei Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des MA. III, 514. Zur Beurteilung der Wirkungen, welche die Lektüre des A. T. hie und da hervorbrachte, vgl Hraban, In libros Regum I, 15 (Migne CIX, 49). — Hinkmar (De divortio Lotharii, Migne CXXV, 772) versteht unter *lex* nur das weltliche Gesetz, und bringt die XI. und XII. Abusio in geistreiche Parallele zu den beiden vorhergehenden (*Rex iniquus* und *Episcopus neglegens*), in welchen er überhaupt das Werkchen gipfeln sieht. Bury 245 mißversteht den letzten Abschnitt: „the twelfth Abuse, populus sine lege, is consonant with the origin of the work outside the Roman Empire;“ aber auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³, 24 Anm. 1 scheint mir den Satz *dum Christus finis est legis, qui sine lege sunt, sine Christo sunt; igitur populus sine lege populus sine Christo est* nicht richtig zu deuten. Römer 10, 4 zusammengehalten mit den oben angeführten mittelalterlichen Äußerungen gibt, wie ich glaube, eine genügende Erklärung.

getragen worden ist[1]: „Alter an wicz, weisheyt an werck, hochfahrt an reichtum, reichtum an ere, adl an tugent, herschafft an dienst, volk an czücht, stat an gericht, gewalt an nücz, jungent an fórcht, fraw an scham, geistlich leben an frid, dyse czwelff stücklach dy machen in der werlt vil ungemach“[2], oder wie ein anderer aus Niederdeutschland:

„Ene samelinge ane vrede,
Juncfrowen ane schemede,
Adel ane doghet,
Joghet ane furchten,
Older ane wisheyt,
Wisheyt ane werke,
Houart ane rikedum,
Rikedum ane ere,
Herschop ane denst,
Denst ane tucht,
Schade ane richte,
Richte ane gnade;
Dat sint XII affenyen,
Deme selden sût wol dýen“[3].

Gerade diese Verwandlung in einen Sinnspruch hat den Abusiva ihr Fortleben ermöglicht. In solcher und ähnlicher Gestalt sind sie selbst zu Luther[4] und Herder[5] gelangt und im gleichen Gewande haben sie auch in unseren Tagen noch dazu helfen müssen, den Anspruch des Deutschen auf ein besonders vertieftes Innenleben zu erhärten[6].

---

1) Jetzt Clm. 7595.

2) Mone, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VII (1838) 500.

3) Uhl, Die deutsche Priamel 251.

4) Tischreden, Erlanger Ausgabe LXII, 456.

5) Herders Sämmtliche Werke, h. von B. Suphan XXV, 599, vgl. C. Redlich S. XVIIf und 68S.

6) Altdeutsches Herz und Gemüt in Poesie und Prosa, hauptsächlich aus dem 16. und 17. Jahrhundert (1880), S. 5.

II. Ausgabe.

Seitdem J. Amorbach (1506) den Traktat De XII abusivis in seine Ausgabe Augustins aufgenommen und G. Morel ihm auch Bürgerrecht unter den Werken Cyprians verliehen hat (1564)[1], kehrt er in allen Editionen dieser Väter wieder[2]. Zuletzt hat ihn W. Hartel in seinem Appendix zu Cyprian zum Abdruck gebracht (Corpus SS. ecclesiasticorum latinorum III, 3, 152 ff). Seine Ausgabe leidet an dem Fehler, daß die drei Handschriften, die er ausgewählt hat, zu den Deteriores zu rechnen sind, und daß außerdem die eine von ihnen, St. Gallen 89, mit der zweiten (Wien 1010) nahe verwandt[3] und überdies noch offenbar nach einer der dritten, dem Parisinus 18095, nahestehenden abkorrigiert worden ist[4]. Der Versuch einer neuen Ausgabe ist also gerechtfertigt, besonders nachdem die vorangehenden Ausführungen die eigentümliche Stellung des Werkes und sein Interesse für die Geschichte der frühmittelalterlichen Literatur von einer neuen Seite gezeigt haben.

Die Anzahl der Handschriften, die uns zu Gebote stehen, ist eine sehr bedeutende; eine Übersicht über die mit Cyprians Namen versehenen hat H. von Soden, Die Cyprianische Briefsammlung 223, zu geben versucht; sie umfaßt weit über ein halbes Hundert Nummern und wäre noch durch jene zu ergänzen, welche die Abusiva Augustin oder Isidor zuweisen[5]. Trotz eines solchen Reichtums der Überlieferung läßt sich das Stemma sehr einfach gestalten:

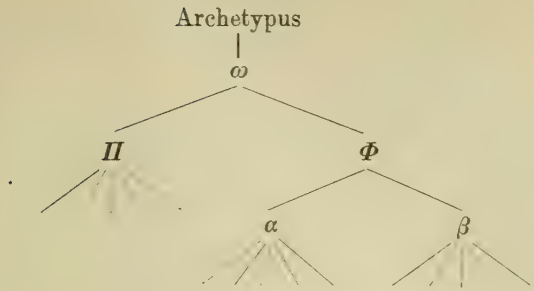
1) Von früheren Drucken kenne ich nur Hain 5899 = 9281 (vgl. Copinger I, 184).

2) Auch Waraeus (vgl. oben) und Villanueva (1835) in ihren Ausgaben des Patricius erklären, auf den älteren Editionen zu fußen.

3) Beide gehören der unten mit β bezeichneten Klasse an.

4) Das ergibt sich aus Hartels Apparat passim. Die Vorlage, nach der man sich dabei richtete, war jedenfalls der unten benutzte Sangallensis 227, der mit dem Parisinus Hartels zur Klasse α gehört.

5) Vgl. z. B. Brüssel 14920 - 22. Anderseits müssen jedoch von dem Verzeichnisse Sodens einige Nummern in Abzug gebracht werden: Kiel, Univ.-Bibl. 239 M 2 (Inkunabel Hain 9281, nicht Hs.); Clm. 15613 (nur kurze Exzerpte); Oxford Canon lat. 93 (nur den Titel enthaltend); St. John Baptist College 200 (De XII abusionibus claustri, vgl. oben S. 18); C. C. C.



Vgl. für *ω*: unten S. 43, 7 *exteriori*, ferner die korrupte Stelle 55, 8—15[1], vielleicht auch 53, 14 *plagali*; für *Π—Φ* besonders 38, 18 *quod pauperes dormire non sinit*, 44. 16 *obtinuit deum offendit deus* (*Φ*), 50, 15—17 *pauper ergo in multis divitiis est dives humilis spiritu et quasi dives nihil habens est pauper superbus mentis affectu*, 57, 2—3 Lücke in *Φ*; für *α—β* namentlich die schon

193 (vgl. oben S. 20); Hatton lat. 115 (angelsächsische Übersetzung); Canon. Patr. lat. 43 (nur Exzerpte); Dijon 124 (das, wie ich einer freundlichen Mitteilung der dortigen Bibliotheksverwaltung entnehme, überhaupt nichts von unserem Traktat enthält).

1) Nur die Hs. Wien 770 s. XV ex hat hier die an das Richtige anklingende Lesart *exterioris virtutis fortitudinem .... indiget*; andere Stellen zeigen deutlich, daß sie zu *β* gehört; wir haben es also mit einer Humanistenkonjektur zu tun. Auch daß man bei Hinkmar (Migne CXXV, 1012 und MG. Cap. R. Fr. II, 521) *exteriori* liest, darf nicht angeführt werden; Sirmond und Busaeus (auf dessen Druck wir für De ordine palatii angewiesen sind) haben hier ihre Hss. nach den Drucken abkorrigiert (die Verbesserung geht auf Morel zurück), denn anderwärts geht Hinkmar in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise mit den Deteriores: er hat 57, 2 dieselbe Lücke wie sie (Migne CXXV, 850) — Noch in letzter Stunde macht mich die Güte C. Weymans auf die Stromata in honorem Casimiri Morawski (Krakau 1908) aufmerksam, in welchen S. 1—11 J. Sajdak den Krakauer Iagellonicus 1196 s. XIV mit der Ausgabe Hartels kollationiert. Diese Handschrift liest an der entscheidenden Stelle *exteriori*. Trotzdem beweist sie nichts gegen die oben gegebene Aufstellung. Übereinstimmungen in schlechten Lesarten (35, 19 *vilescat*, 43, 7 *et* fehlt, 47, 5 *vere* fehlt, 48, 1 *qui* fehlt, 48, 1 *morumque*, 48, 4 *dicitur*, 50, 16 *nihil habens quasi dives*) weisen sie unweigerlich *Π* zu (nur daß zahlreiche Lesarten aus *α* und *β* Eingang gefunden haben); *exteriori* ist somit nicht ursprüngliche Lesart, sondern nur eine Verbesserung, die man dem Schreiber (oder seiner Vorlage) nicht einmal als Verdienst anrechnen darf: 57, 2 ist das richtige *exercitationibus* in *exterioribus* geändert.

zitierten Stellen 38, 18 (*quod pauperes potest reficere — quod pauperi prodesse potest*) und 55, 8—15, dann 44, 19 (*partem accepit — sortitus est gubernacula*), 54, 11.

Von den beiden Klassen ist Π bei weitem vorzuziehen; sie empfiehlt sich nicht nur durch bessere Lesarten (vgl. z. B. 38, 18 *quod pauperes dormire non sinit*), sondern ganz besonders noch durch Bewahrung des Homoioteleuton, das stellenweise in Φ zerstört ist; vgl. unten 36, 2; 41, 10; 46, 14; 50, 16—17; 55, 3; 57, 4[1]. In Φ verdient α in der Regel den Vortritt vor β.

Die Aufgabe des Editors wird durch zwei Umstände erschwert. Einmal sind, wie es bei einer so reichen Überlieferung von vornherein zu erwarten ist, vielfach Lesarten aus einer Handschriftenklasse in eine andere gewandert und haben die Grenzen beider verwischt, sodann ist die seltsame Latinität der Abusiva der Anlaß zu mannigfachen Verbesserungsversuchen geworden[2], ohne daß sich doch der alte Leitsatz „Placet lectio difficilior" überall ohne weiteres anwenden ließe oder unbedingt immer zum Richtigen führte.

Den weitaus größeren Teil der bekannten Handschriften kenne ich aus eigener Anschauung oder aus Stichproben, die ich fremder Unterstützung verdanke[3]. Ich lege meiner Ausgabe die folgenden zugrunde, für Π:

---

1) Von den älteren Expilatoren gehört Hinkmar (vgl. vorige Anmerkung) zu Klasse Φ, ebenso Jonas (*veris et hiemis* 52, 16) und Ps.-Beda (*aditus* 35, 7); dagegen Sedulius vermutlich zu Π (De rect. Chr. 26, 2 *pariter*, vgl. unten 43, 16; im Kollektaneum *corporis est*, unten 41, 16), ebenso die Kanonensammlung (*tempestates aerias* 52, 16). Man würde gerne annehmen, nicht daß Π die irische, Φ die kontinentale Überlieferung repräsentiert, sondern daß die Gabelung erst auf dem Kontinent erfolgt sei, und daß die Güte von Π auch dadurch gewährleistet werde, daß manche seiner Lesarten auch durch die irischen Benutzer bestätigt werden, namentlich durch die Kanonensammlung, in der das Werk überhaupt zuerst erscheine. Allein das Beispiel von Ps.-Beda mahnt zur Vorsicht.

2) Das Homoioteleuton haben aber solche Verbesserer gelegentlich doch zu wahren gesucht, vgl. unten 55, 8 und dazu in der jungen Hs. Magdeburg, Domgymnasium 203: *qui ergo excommunicatum a katholico sacerdote illo non permittente susceperit, canonice institutionis regulam excessise se noverit. Peccati quippe se veneno maculat, qui malignis operibus eius se communicat.*

3) L. A. Amelli in Montecassino, H. Lebègue in Paris, Dr. H. Schultz in Rom, A. Souter und C. H. Turner in Oxford, mein Schwager

1. *P*, Berlin, Königliche Bibliothek, Phill. 1691; vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften I, 102ff. Es ist eine Miszellanhs. s. XII, deren Schrift, wie mir noch L. Traube versicherte, nach Nordfrankreich weist.

2. *R*, Zürich, Kantonsbibliothek Rhein. XCV, früher in Rheinau. Wie eine eingeklebte Notiz sagt, ist die Handschrift durch die Hände Dom Calmets und Marquard Herrgotts gegangen. Ihre Maße sind 19×13,2; sie zerfällt in zwei ursprünglich selbständige Teile. Der erste umfaßt 13 Quaternionen, zwei Quinionen und einen Ternio, von denen je zwei Blätter abgeschnitten sind, der zweite einen Quaternio, dem ein Blatt fehlt. Dieser zweite Teil stammt aus dem elften bis zwölften Jahrhundert; er enthält die Lectiones coram hospitibus recitari solitae, die M. Herrgott, Vetus Disciplina monastica 587ff, nach dieser Handschrift herausgegeben hat. Der erste Teil der Handschrift ist von einer Hand s. IX/X geschrieben. Sein Inhalt ist sehr mannigfaltig; es finden sich Isidor, Allegoriae quaedam sacrae scripturae (Migne LXXXIII, 97ff), die sog. Proverbia Senecae, Homilien, Stücke aus Q. Curtius Rufus VII, 8 und VIII, 7—10, die häufig separatim überlieferten Interrogationes Augustini mit den Antworten Gregors aus Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum und anderes. Die Abusiva füllen Seite 3—38 (die Handschrift hat nicht Folien-, sondern Seitenzählung); sie zeigen hier zahlreiche Spuren irischer Überlieferung, namentlich die bekannten Zeichen für *autem*, *enim*, *est*, *eius*. Irisch ist in diesem Zusammenhange auch die Abkürzung *ēg*, *ēr* für *ergo*, vgl. L. Traube, Nomina sacra 259, während Formen wie *apoł̄s*, *apsł̄m* nichts Befremdliches haben, das. 252.

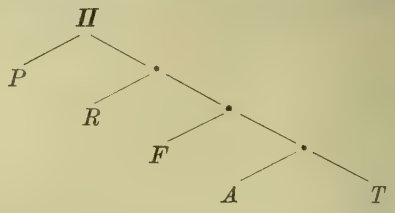
3. *F*, Oxford, New College 140 s. XIII; vgl. H. O. Coxe, Catalogus codicum manuscriptorum qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie asservantur I, 7, S. 51. Ich benutze die Handschrift in einer Photographie, die ich der Güte von Mr. H. Hart, Controllor of the University Press, verdanke.

4. *A*, Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 2155 s. XIII—XIV; vgl. Catalogus codd. mss. III, 245.

5. *T*, Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 1651 s. XIII, früher in Tournai (Nr. 322 bei Soden); vgl. Catal. codd. mss. III, 166.

A. von Vincenti in Göttingen, Mr. Yeayes in London, die Bibliotheksverwaltungen von Douai, Madrid, Montpellier, Troyes haben mich in dieser Richtung durch ihre Bereitwilligkeit verpflichtet.

Diese Handschriften scheinen auf folgendes Stemma zu führen:



Für Φ und zwar für α:

6. *B*, Bern, Stadtbibliothek 618 s. XI/XII, aus dem Besitze von F. Daniel, nach einem Eintrag vorher bei den Franziskanern in Chartres; vgl. H. Hagen, Catalogus codd. Bernensium 485f.

7. *S*, St. Gallen, Stiftsbibliothek 277 s. IX, in der großen, starken St.-Gallener Minuskel aus der Mitte oder der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, wie man sie etwa aus den Handschriften biblischer Bücher kennt, die Hartmut († 883) anfertigen ließ[1]; vgl. G. Scherrer, Verzeichnis der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen 105.

Für β:

8. *M*, Metz, Stadtbibliothek 138 s. XII, früher in St. Arnulph; vgl. Catalogue général des manuscrits 4^0, V, 58.

9. *O*, St.-Omer 267 s. IX, aus St.-Bertin; vgl. Catalogue général, 4^0, III, 135.

Alle diese Handschriften, nicht nur *R*, von dem ausführlich die Rede war, lassen noch deutlich die Züge irischer Vorlagen durchschimmern (vgl. oben S. 3). Auf Mißverständnis irischer Zeichen gehen zurück die Vertauschungen von *enim* und *autem* (unten 35, 8; 37, 14; 39, 5; 48, 12; 54, 4. 13), von *con* und *eius* (58, 1), von *a* und *u* (*aeris—veris* 52, 16; *bacina—bucina* 55,11), von *r* und *s* (34, 15; 36, 4; 48, 9; 57, 2; 60, 3); auf irische Handschriften weist hin der Wechsel zwischen *enim* und *ergo*, *igitur* und *ergo* (37, 10; 39, 3; 46, 12 u. ö.[2]); irisch sind auch Formen wie *perciperunt* (34, 3), *acciperint* (50, 3), *conquiritur* (56, 11), *tonica* (58, 2. 5. 10)[3].

1) Vgl. Chroust, Monumenta palaeographica I 15, Tafel I.
2) Beispiele dafür bei L. Traube, Neues Archiv usw. XXVI (1901) 240.
3) Vgl. MG. Poëtae aevi Carolini III, 795f.

Handschriften

A = Paris, Bibliothèque nationale 2155.
B = Bern, Stadtbibliothek 618.
F = Oxford, New College 140.
M = Metz, Stadtbibiothek 138.
O = St. Omer 267.
P = Berlin, Königliche Bibliothek Phillippicus 1691.
R = Zürich, Kantonsbibliothek, Rhein. XCV.
S = St. Gallen, Stiftsbibliothek 277.
T = Paris, Bibliothèque nationale 1651.

Π = *AFPRT.*
α = *BS*
β = *MO.*

DE DUODECIM ABUSIVIS SAECULI.

Duodecim abusiva sunt saeculi, hoc est: sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine oboedientia, dives sine elemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege. Sic suffocatur iustitia. Haec sunt duodecim abusiva saeculi per quae saeculi rota, si in illo fuerint, decipitur et ad tartari tenebras nullo impediente iustitiae suffragio per iustum Dei iudicium rotatur.

Primus abusionis gradus est si sine operibus bonis sapiens

Incipiunt duodecim abusive seculi Cecilii Cipriani martiris *P*, Incipit liber Cipriani de XII abusivis *FA*, Cyprianus de duodecim abusionibus seculi *T*, Incipit liber sancti Cypriani martiris de XII abusivis *B*, Incipit sancti Cypriani de duodecim abusivis saeculi *S*, Incipit liber sancti Cypriani martyris de duodecim abusivis saeculi *M*, Incipit liber sancti Cipriani martyris de duodecim abusivis saeculi *O*. — **2** Duodecim .... est *fehlt FATB*, sunt abusiva *P* hoc est] haec *O*. *In PATBS sind die folgenden Abusiva bis* 6 sine lege *index-artig untereinander gesetzt, in PA* noch *mit* I *bis* XII *numeriert* sapiens] Capitula. Sapiens et praedicator *T* **2 f** bonis operibus *T*, operibus bonis *AFB* **4** helemosina *P*, aelimosina *R*, aelemosina *O*, elemosina *MS* virtute] veritate *F* **6** Sic.... **9** rotatur *fehlt FAT, dafür*: Hiis XII abusivis suffocatur iustitia *A*, Expliciunt capitula. Incipit liber *T* **7** haec] haec enim *S* abusiva saeculi] abusionis gradus *P* per quae saeculi fehlt *S* **8** illis *R* fuerit *MO* **9** iustitiae fehlt *P* iudicium dei *O*. — *RFTM markieren die einzelnen Kapitelanfänge nur durch Initialen, für die teilweise der Raum ausgespart geblieben ist, und besitzen keine Kapitelüberschriften; B hat eine solche nur beim ersten Kapitel*: Sapiens sine bonis operibus; *in A lauten sie*: I. De sapiente sine operibus bonis, II. De sene sine religione *usw.*, *in P*: Primum vicium, II. gradus, III. gradus usw.; *S*: Sapiens sine operibus bonis *usw.*; *O*: de primo abusionis gradu *usw.* **10** primus.... est] primo *PRFAMO* si *fehlt SM* bonis operibus *SM*

10 primus abusionis gradus est si *u. ähnl.*] *vgl.* primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora *usw. bis*: duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus *usw. Reg. S. Benedicti c.* 7 sine bonis operibus *vgl. Rom.* 3, 28; 4, 6; *Jac.* 2, 18; 20, 26

et praedicator fuerit, qui quod sermone docet, actibus explere neglegit. Auditores enim doctrinae dicta facile contemnunt, cum praedicatoris opera a praedicationis verbis discrepare conspiciunt; numquam enim fit efficax auctoritas instituentis, nisi eam effectu operis cordi affixerit audientis, praesertim cum et ipse doctor, si in vitiorum amorem delapsus fuerit, alterius doctoris medicamentum suis vulneribus adhibere parvipendit. Unde et ipse Dominus in evangelio de doctrina pariter et bono opere discipulos instruere volens, qualem in his cautelam haberent, admonebat dicens: Quod si sal evanuerit, in quo salietur? Hoc est, si doctor erraverit, a quo iterum doctore emendabitur? Et si lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt? Si namque oculus a videndi officio desiverit, quis a manu aut pede vel reliquo corpore illud ministerium exigit? Quapropter doctores cogitent, ne ampliori vindictae subiaceant, si plurimorum perditionis occasionem habundantius praestent. Nam et Salomon dum multae sapientiae transgressionem incurrit, totius Israheliticae plebis regni dispersio-

1 fuerit] si fuerit *SM* qui quod] quicquid *P*, quia qui (?, qui *nicht ganz sicher*) *R*, quia quod *A* **2** enim *fehlt RFAT* facile] facere *FAT*, *fehlt BSMO* **3** a] ad *R* **4** enim *fehlt RFAT* instituentis auctoritas *PR*, constituentis auctoritas *FAT*, praedicantis auctoritas *BSMO* **5** eam *fehlt P* effectus *O*, affectu *M* corda *P* cum *fehlt B* et *fehlt O* **6** si *fehlt PRMO* amore *BS* dilapsus *RFATBSMO* fuerit] sit *O* alterius] et alterius *O* **7** doctoris *fehlt M* parvipendat *MO*; vgl. oben S. 7 Anm. 4 **8** de *fehlt M* bono] de bono *FAT* **9** discipulos *fehlt RFAT* instruere] instituere *S* volens discipulos *FAT* **10** admonet *T* quod] quia *R*, *fehlt BSMO* **11** hoc .... **12** emendabitur *fehlt M* **12** sint *P* **12f** ipsae tenebrae *am Rande, wohl von zweiter Hand, nachgetragen R* **13** occuli *R* a videndi *aus* audiendi *M* **14** desierit *AT*, desiverint *R* aut] vel *B*, vel a *RFAT* vel] vel a *FATMO* **15** exiget *BSMO*, illud exiget ministerium *T* doctores] lectores *RFAM*, rectores *von zweiter Hand aus* lectores *O*, rectores *P* **16** plurimis *FAT* occasionem] per eos occasio fiat *O* abundantius *PTM*, *fehlt O* **17** praestant *AB*, *fehlt O* psalomon *B* **18** Israheliticae] malitiae *P*, israhelitici *R*, israeletici *F*

10 Quod—**12** emendabitur *Hier., Comment. in ev. Matth.* I, 5 (*Migne* XXVI, 36) *zu Matth.* 5, 13, *danach Irische Kanonensammlung* XXI, 19a *und* XXXVIII, 6a—b **12** et si lumen—**13** erunt *Matth.* 6, 23

nem solius sui merito praestitit. Quibus ergo committuntur multa, maiora perdunt, si non recte dispensaverint rectoris sui munera, quae perceperunt. Cui enim plus committitur, plus ab eo exigitur, et servus qui domini sui voluntatem intellegens non facit, acrioribus et gravioribus vindictis vapulabit.

Secundus abusionis gradus est si sine religione senex esse inveniatur, cui cum membra exterioris hominis veterescunt, vires animi id est interioris hominis membra incrementa roboris non capiunt. Plus enim omnibus religioni operam dare senibus competit quos praesentis saeculi florida aetas transacta deserit. Licet namque in lignis ipsa reproba arbor comparet quae post flores fructus optimos cultori suo non exhibet, sic et in hominibus ipse reprobus est quem flos iuventutis deserit et tamen in sui corporis senectute bonorum operum maturos fructus proferre parvipendit. Quid enim stolidius fieri potest, si mens ad perfectionem festinare non contendat, quando totius corporis habitus senectute confectus ad interitum properat? Dum oculi caligant, auris graviter audit, capilli fluunt, facies in

1 solo suo *MO* meriti *S*, meritis *B* ergo *fehlt R* **2** maiorem *B*, et maiora *S* si] quia *R*, dum *B* non] nisi *R* rectoris] pectoris *R*, largitoris *O* **3** perciperunt *R* **3f** ab eo plus *T* **5** acrioribus] artius *BS*, artioribus *MO* gravioribus] gravius *BS* vindictis] flagellis vindictae *FAT*, flagellis vindictis *P*, flagellis (*der letzte Buchstabe auf Rasur*) *R*, flagris *MO*, *fehlt BS* vapulavit *RS* **6** religione *aus* relegione *R* esse *fehlt RO* **7** veterascunt *ATBM* **8** animi *fehlt P* id est] idem *A* **9** relegioni *R* dari *F* **10** competit] convenit *MO* quos praesentis] quoniam praesentibus *P* **11** liquet *R*, sicut *FATBO* lignis *fehlt P* arbor reproba *F* arborecum *P* comparet] pareat stare *P*, conparatur *M* quae] quia *R* **12** exibent *B*, exhibebit *F* **14** tamen] non *R* **15** proferre] prodere *A* parvipendit] posuipendet *R* enim] ergo *O* si] si tunc *BS* **16** mens *zweimal F* festinare *fehlt R* **17** habitus *am Rande nachgetragen T*, habitu *O* confectus] confectus homo *O* **18** caligant oculi *P* aures graviter audiunt *BSO*

3 cui—**4** exigitur *Regula S. Benedicti c.* 2, *Isid. Sent.* III, 50, 5 (*Migne* LXXXIII, 722) *nach Luc.* 12, 48; *vgl.* cui plus creditur, plus ab eo exigitur *Ps.-Beda*, *Migne* LXXXIV, 541. *Die Formel ist bereits bei Hieronymus und Augustin vorgebildet*: *Sabatier*, *Bibliorum sacr. latinae vers. antiquae* III, 324 **4** et servus—**5** vapulabit *Luc.* 12, 47, *Os.* 4, 14

pallorem mutatur, dentes lassi numero minuuntur, cutis arescit, flatus non suaviter olet, pectus suffocatur, tussis cachinnat, genua trepidant, talos et pedes tumor inflat, etiam homo interior qui non senescit his omnibus aggravatur, et haec omnia ruituram iam iamque domum corporis cito pronuntiant. Quid ergo superest, nisi ut, dum huius vitae defectus appropiat, nihil aliud cogitare quam quomodo futurae habitus prospere comprehendatur quisque senex appetat? Iuvenibus enim incertus huius vitae terminus instat, senibus vero cunctis maturus ex hac luce exitus breviter concordat. Cavendae sunt ergo homini duae particulae, quae in illius carne non veterescunt et totum hominem ad peccandum pertrahunt, cor videlicet et lingua, quia cor novas semper cogitationes machinari non desinit, lingua impigre loquitur quodcumque cor machinari senserit. Caveat ergo senilis aetas, ne istae iuvenescentes particulae totam sibi harmoniam decipiant et per res ineptas reliqui corporis gravitatem ne illudant. Unicuique namque considerandum est quid aetate et eminentia dignum est, ut hoc agat quod nec vitam nec aetatem nec ministerium vile reddat.

1 pallore *S* mutantur *S* laxi *P*, lapsi *FAO* minuunt *PS*, defluunt *B* **2** olet] *dafür Rasur*; *am Rande von jüngerer Hand* anhelat *R* genue *R* **3** talos] talos et genua *P* et] ac *B* etiam] et *F*, *fehlt BSMO* interior *fehlt P* **4** non *fehlt PR* his] in is *R* omnia *fehlt BS* **5** iam *fehlt PF* iamque *fehlt R* praenuntiant *BSMO* **6** ut *fehlt PO* huius] vivis *B* **7** quam cogitare *FAT* futuri *P*, futura *RFAT*, futurae vitae *B* habitatio *FAT*, aditus *BSMO* prosperitatis *O*, prosperitur *R* comprehendere *P* **8** appetit *R* enim] autem *BS* **9** vero *aus* ergo *M* maturior *M*, maturior est *O* **10** exitus] recessus *MO*, *fehlt BS* breviter concordat *fehlt MO* cavenda *R* sunt autem *P*, ergo sunt *B* **11** illo *P* carne *fehlt P* veterascunt *ATBM* **12** peccatum *ATO* pertrahunt] trahunt *RFAT* **12f** semper novas *RFATO* **13** cogitiones *B* machinare *BS* **14** quodcumque] quecumque *P*, quia, *vielleicht von anderer Hand*, *aus* qui *R*, quodcumque *aus* quidquid *M* machinari cor *T* senilis] senum *M* **15** istae *fehlt P* iuveniscentes particulae *O*, particulae iuvenescentes *R* sibi] sui *PRFA*, *fehlt O* armoniam *PRBM*, armoeniam *S* **16** decipient *A* per] pro *S* relique *F* corporis] corporis partes *S* gravitati *BS* ne *fehlt PBSMO* **17** namque] enim *T*, autem *S* est *fehlt P* aetati *PFA*, aetatis *O* **18** et *fehlt FATO* eminenti *FAT*, eminentiae *O* est] sit *FAT* ut] et *FAT* hoc] id *P* quod] qui *R* **19** vilem reddat *M*, vilescat *PRFAT*

17 aetate et eminentia *usw.*] *vgl.* II *Mach.* 6, 23

Tertius abusionis gradus est adolescens si sine oboedientia deprehendatur, quo mundus a recto rationis ordine depravatur. Qualiter namque in senectute ministrari sibi ille sperabit, qui in adolescentia senioribus oboedientiam exhibere contemnit? Unde et in proverbio apud veteres habetur, quod serviri nequeat qui prius alicui servitutem praebere denegat. Propter quod et Dominus Iesus in temporibus suae carnis, dum adhuc ad legitimam aetatem doctoris non pervenit, oboedienter ministrationem parentibus suis praestavit. Sicut ergo in senibus sobrietas et morum perfectio requiritur, ita in adolescentibus obsequium et subiectio et oboedientia rite debetur. Quapropter et in mandatis legis primum in his quae ad homines pertinent patris et matris honor imperatur, quia quamvis carnalis pater non supervixerit aut indignus fuerit, alicui tamen patri digno et viventi paternus honor usque ad dignam aetatem a filiis praebendus esse ostenditur. Quattuor etenim modis per scripturas divinas patres

1 abusionis] deinde *BSM*, deinde abusionis *P* si adolescens *R*, si *fehlt PFBSMO* **2** deprehenditur *RFAT*, deprehensus *P*, *fehlt BSMO* quo .... depravatur *fehlt B* rationibus *S* **3** in senectute namque *A* ministrare *P*, obsequi *BS*, ministerium aliis *A*, aliis ministerium *T* sibi *fehlt RFAT* ille *fehlt PFAT*, illi *R*, ille sibi *M* sperabit *R*, imperabit *AT* **4** sua senioribus *P*, resenioribus *R*, se senioribus *FAT* ad oboedientiam *R* **5** quod] qui *R*, quod ei *M* servire *PRO*, dominari *FAT* nequeat] aliquis nequeat illi *O* **6** servitutem alicui denegat praebere *RFAT* et *fehlt R* **7** suae carnis] adulescentiae *O* **8** pervenerat *O*, doctoris non pervenit aetatem *T* obedientiae *B* **9** suis *fehlt BS* praestavit] praestabit *R*, praestitit *aus* praestavit *F*, praestitit *T*, ministravit *R*, exhibuit *SMO*, *fehlt B* **10** in] et in *AT*, et ab *O* **11** abiectio *P* quapropter *aus* qua *R* et *fehlt P* **12** in his *fehlt O* **13** quia] qui *M* **14** tamen] non *R*; *vgl.* 34, 14 patre *A*, *fehlt O* digno *aus* digno patri *P*,*fehlt O* **15** ad dignam] ad perfectam et dignam *O*

4 unde et in proverbio *usw.*] *vgl.*: nemo autem regere potest, nisi qui et regi *Senec. de ira* 2, 15, 4 *bei A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* 295 **7** dum adhuc ad legitimam aetatem *usw.*] *vgl.*: quod autem a trigesimo anno sacerdos efficitur, ab aetate scilicet Christi sumptum est, ex qua idem Christus orsus est praedicare. *Isid*, *De eccl. off.* II, 5, 10 (*Migne* LXXXIII, 783) **8** ministrationem parentibus suis praestavit] *vgl.*: et erat subditus illis *Luc.* 2, 51 **16** quattuor etenim modis] *vgl.*: Iam nunc doceberis quattuor modis in scripturis divinis fratres dici, natura, gente, cognatione, affectu *Hier.*, *De perpetua vir-*

vocantur, hoc est natura gente admonitione aetate. De patre namque naturali Iacob ad Laban loquitur: nisi timor patris mei Isaac adfuisset, tulisses omnia quae mea sunt. Gente vero pater dicitur, quando Dominus de rubo ad Moysen loquebatur, ego sum, inquiens, Deus patrum tuorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob. Aetate autem pariter et admonitione pater dicitur, cum Moyses in cantico Deuteronomii loquitur: interroga patrem tuum, et adnuntiabit tibi. Quodsi ergo naturalis pater superstes non fuerit aut indignus fuerit, admonenti tamen aut seniori adolescentis oboedientia praebenda erit. Quomodo enim honoratus in senectute apparebit, qui disciplinae laborem in adolescentia non sustinuerit? Quodcumque etenim homo laboraverit, hoc et metet. Omnis namque disciplina in praesenti non videtur esse gaudii sed maeroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae. Sicut ergo fructus non invenitur in arbore in qua pampinus aut flos prius non apparuerit, sic et in senectute honorem legitimum consequi

2 naturaliter *Codd.* loquebatur dicens *P* **3** Isac *R* affuisset *O* gente] degente *R* **4** quando] cum *P* dominus] dominus loquebatur *P* ad Moysen de rubo *SMO*, ad Moysen de rubro *B* loquebatur *fehlt P* **5** deus Habraham *RS*, *fehlt A* **6** et deus Iacob *B* autem *fehlt B* pariter] pater dicitur *PMO*, *fehlt T* admonitione] monitione *BS*, ammonitione pariter *T* pater *fehlt PO* **7** Moysen *RF* deuteronomio *BS*, deuteronomii *O* **8** tuum *fehlt R* adnuntiabit] matrem *R*. reliqua *FA* tibi] tibi maiores tuos et dicent tibi *T*, *fehlt RFA* quodsi] unde si *BS* ergo *fehlt BS* pater *fehlt BS* **9** tamen aut] aut *fehlt PFAO* **10** adoliscentis *R*, ab adolescentibus *MO* quomodo] quando *R* enim] ergo *PT* **11** in senectute honoratus *FAT* **12** quaecumque *P* enim *RT* seminaverit homo *B* **13** omnis] domini *A* **14** gaudii esse *BSO* postea] sed *P* autem] enim *R*, vero *T*, postea *P* fructum pacatum *P*, pacatissimus fructum *R* **15** per eam *fehlt O* reddit *S* **16** pampini *P* prius *fehlt T* **17** apparebit *P* et *fehlt BS* legitimam consequi *R*, consequi legitimum *O* **17 f** non poterit consequi *T*

ginitate c. 14 (*Migne* XXIII, 206), *danach Isid.*, *Etym.* IX, 6, 8 (*Migne* LXXXII, 357), *ähnlich auch* IX, 5, 15 *nach Aug.*, *Retract.* I, 21 *und Contra Adimantum c.* 5 (*CSEL.* XXXVI, 102 f *und* XXV, 1, 124). *Ps.-Beda*, *Migne* LXXXXIV, 542: dic mihi, quot patres sunt in hoc seculo? Dico tibi tres, pater caelestis, pater terrenus, pater in doctrina **2** nisi timor *usw. Gen.* 31, 42 **5** Ego sum *usw. Ex.* 3, 6 **7** interroga patrem *usw. Deut.* 32, 7 **12** quodcumque *bis* **13** metet] *vgl. Gal.* 6, 8 **13** omnis namque *bis* **15** iustitiae *Hebr.* 12, 11

non poterit qui in adolescentia disciplinae alicuius exercitationibus non laboraverit. Disciplina igitur absque oboedientia qualiter fieri potest? Adolescens ergo sine disciplina adolescens sine oboedientia est, quoniam et ipsa oboedientia quae omnium disciplinarum mater est magna exercitatione indiget. Quae sui normam studii a Christo Domino sumpsit qui oboediens patri usque ad mortem crucis ignominiam libenter sustinuit.

Quartus abusionis gradus est dives sine elemosyna, qui superflua conversationis suae quae custodienda in posterum recondit indigentibus et nihil habentibus non distribuit. Per quod efficitur, ut dum in terra quaesita diligenti cura custodit, caelestis patriae perennem thesaurum amittat. Ad quem thesaurum Dominus Iesus adolescentem divitem qui illum de perfectione interrogaverat ita respondens invitavit: si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me, et habebis thesaurum in caelo. Quem thesaurum numquam ullus hominum habere potest, nisi qui pauperibus solacia praestat aut per semet ipsum pauper est. Non ergo dormiat in thesauris tuis, quod pauperes dormire non sinit. Dives namque etsi multa congregaverit, his frui solus nequaquam poterit, quia unius hominis natura multis rebus non succurrit. Quid ergo stultius est quam

1 quae *P* exercitatione *TO* **2** laboraverint *R* **3** fieri *fehlt R* poterit *O* ergo] erit, *vielleicht aus* ero *R* disciplina] oboedientia *MO* **4** oboedientia] disciplina *MO* et *fehlt M* **5** quae] etenim *BS*, et *M*, ut *O* **6** a *fehlt PMO* domino Christo *A* sumpsit] suscepit *B*, suscipit *S*, exhibet *P*, exhibeat *MO* **8** aclimosina *R* superfluos *O* **9** conversationis suae] usus sui *TMO*, *fehlt BS* quae] queque *BS*, et *F*, *fehlt O* custodia *O* posterium *F* recondens *BS* **9f** et indigentibus *FO* **10** nihilque *O* per] propter *S* quod] quae *P* **11** quaesita] positus quaesita *P* diligentia *S* **12** thesaurum perhennem *F*, perenne thesaurum *S* amittit *RBS*; *vgl. oben S.* 7 *Anm.* 4 Iesus *fehlt F* **13** divitem] dn̄m *P*, divitem illum *BS* illum] eum *TS*, cum *B* **14** et *fehlt PBS* **16** unquam ullus *F*, umquam nullus *T*, nullus umquam *RBSMO* hominum *fehlt T* **17** praestet *F* aut] aut qui *M* semet] se *O* **18** in *fehlt F* thesaurus *F* tuis] tuus *F*, suis *RA* **19** pauperi *MO* dormire non sinit] potest reficere *BS*, prodesse potest *MO*, *fehlt F* dives .... multa] dives namque quae *BS*, nam dives quae *MO* **20** his] is *RA* nequaquam *von anderer Hand aus* nullo modo *A* quia .... **21** non *fehlt BSMO* **21** occurit *R*, *fehlt BSMO*

6 oboediens *usw.* *Phil.* 2, 8 **14** si vis *bis* **16** caelo *Matth.* 19, 21

propter unius hominis victum et vestimentum totam regni caelestis perennem iocunditatem perdere et aeternos cruciatus inferni absque consolationis praestolatione subire? Quod igitur aliquando per necessitatem amittendum est pro aeterna remuneratione sponte distribuendum est. Omnia enim quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt.

Quamdiu namque temporales sumus temporalibus temporalia deserviunt, et cum hinc transierimus, aeternis aeterna solacia praestabunt. Idcirco diligere non debemus ea quae non semper habebimus, praesertim cum expertem rationis avarum divitem thesauri sui et agri et omnia quae habet ostendunt, qui toto cordis intuitu illas res amat quae numquam se diligunt. Si etenim aurum et argentum et agros et vestimenta et cibos et metalla et bruta animalia quis dilexerit, haec omnia vicem sibi amoris rependere non posse ipsa rerum natura ostendit. Quid a ratione longius est quam diligere quod te amare non valet, et neglegere illum qui tuae ditioni cum dilectione omnia praebet? Propter hoc igitur non diligi mundus et diligi proximus a Deo praecipitur, quia proximus vicem sui

1 vestitum *TSMO* caelestis regni *T* **2** perennem *fehlt MO* cruciatos (*aus* cruciator) inferri *R*, inferni cruciatus *BSMO* **3** absque] absque ulla *BS* praestulatione *R*, praestolantia *A* quod] qui *R*, quod *aus* quid *P* igitur] ergo *BSMO* **4** ammittendus *R* **5** enim] autem *P* **6** autem *auf Rasur R* sunt *fehlt BSMO* **7** temporalia temporalibus *RFA* **8** deserviunt] serviunt *R* aeternis] aeternus *F*, aeternis et *A* **9** solacia *fehlt AB* praestabuntur *TBSMO*, praestabit *F* non debemus diligere ea *T*, colligere ea non debemus *M* **10** semper non *FAT* ex parte *R* rationis *aus* sationis *R* **11** sui *fehlt B* agri] agri sui *PT* habent *F* **12** ostendant *TMO*; *vgl. oben S. 7 Anm. 4* qui] quia *T*, *fehlt MO* toto .... **15** omnia *fehlt MO* **12** illas res amat] illa diligat *S*, illa diligunt *B*, illa diligit *MO* **12 f** se numquam *BSMO* **13** diligunt *am Rande nachgetragen*, *im Texte dafür Rasur R* enim *BSMO* aurum et *fehlt T* **13 f** argentum agros et vestimenta cibos *BSMO* **15** et haec *AT* se amoris ei *O*, se amoris et *M* ipsa .... **16** ostendit *fehlt MO* **16** quid] quid enim *MO* a *fehlt F* quod] qui *R* **17** amare] redamare *BS* illum] eum *R*, *fehlt B* ditioni] dictioni *R*, conditioni *P*, dilectioni *T* **18** igitur *fehlt AO* **19** et] sed *AT* a deo *fehlt P* praecipitur] iubetur *O* sibi *P*

5 omnia *bis* **6** aeterna II *Cor.* 4, 18

amoris potest rependere, quod mundus minime posse non dubitatur. Licet enim inimicum esse diligendum Dominus imperat, ut illa dilectio amicum illum ex inimico efficiat. Quisquis ergo dives cupidus si vult aeternas habere divitias, distribuendo egenis perdat interim non mansuras. Si enim quod diligit non vendiderit, nemo emere poterit quod cupit. Avari namque ideo in iudicio a rectissimo iudice nuncupantur maledicti, quia qui praeteribant eorum habitacula non dicebant: benedictio Domini super vos, benediximus vobis in nomine Domini. Infelices ergo sunt avari divites qui propter res transitorias in aeternam damnationem dilabuntur, et e contrario beati sunt misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Felix est misericors, dum in hac virtute non substantiam sed affectum Deus requirit.

Quintus abusionis gradus est femina sine pudicitia. Sicut enim omnes mores bonos procurat et custodit in viris prudentia, sic et in feminis cunctos honestos actus nutrit et fovet et custodit pudicitia. Pudicitia namque castitatem custodit, avaritiam refrenat, lites devitat, iras mitigat, libidinem occupat, cupiditatem temperat, lasciviam castigat, ebrietatem cavet, verba non

1 quod] quam *P* mundus] mundus mundo *F* minime] non *M* non] minime *M*, *fehlt P* **2** enim *fehlt P* imperet *PMO*, praeciperit *R*, praecipit *A*, praecepit *FT* **3** ut] ob id utique ut *O* quisque *BSO* **4** ergo *fehlt M* cupidus dives *O* si] si est *O*, qui *RFT*, *fehlt A* habere aeternas *P* **5** perdat] praestat *F*, praestet *AT* **6** vendit *FATMO* potest emere *T*, emere potest *F* **7** ideo] qui ideo *R*, *fehlt M* **8** qui] cum *FT* **10** sunt ergo *RA* res res *B* transitorias *fehlt B* **11** delabuntur *P*, dilatabuntur *O* sunt *BS* **12** consequantur *R* **13** est] est ergo *RFATM* dum] dum eius *O* virtute] vita *B* non] deus non *BS* **14** deus *fehlt BS* inquirit *BS* **16** bonos mores *AT* prudentia] pudicitia *R* **17** et *fehlt RBSMO* cunctos] custos *O* actos *R* nutrit *fehlt F* et fovet *fehlt FBS* **18** pudicitia *fehlt F* Pudicitiā *R* castitatem *fehlt RFA* custodit] habet *TMO*, *fehlt RFA* **19** iram *FAT* mitigat] mitigat ebrietatem cavet *O* libidem *S* **20** temperat *fehlt B* ebrietatem cavet *fehlt O*

5 Si enim *usw.*] *vgl.*: si non vendis quod amas, non emes quod desideras *Ps.-Beda*, *Migne* LXXXXIV, 541 **7** in iudicio *usw.*] *vgl. Matth.* 25, 41 **8** qui praeteribant *bis* **9** nomine Domini *Ps.* 128, 8 **11** beati sunt *bis* **12** consequentur *Matth.* 5, 7 **18** pudicitia namque *usw.*] *Ähnliche Reihen Ps.-Beda*, *Migne* LXXXXIV, 548

multiplicat, gulae concupiscentias oppugnat, furtum omnino damnat; quid plura, omnia vitia restringit et omnes virtutes et quicquid coram Deo et hominibus bonis laudabile est nutrit. Impudica namque vita nec laudem ab hominibus in praesenti saeculo nec remunerationem a Deo expectat in futuro; pudica vero vita famam bonam inter homines possidet et de spe futurae beatitudinis gaudet, praesentibus semet ipsam imitabilem facit, posteris memoriam amabilem relinquit, bonis semper moribus delectatur et consentit et assiduis scripturarum meditationibus et eloquiis animum figit, bonorum praecedentium exempla custodit et inseparabilia perfectis contubernia nectit. Duobus ergo modis constat verae pudicitiae exercitatio, id est corporis habitu et superficie et animi affectu interno. Per exteriorem modum iuxta apostolum coram hominibus exempla, per interiorem coram Deo providemus opera bona. Pudicitia namque corporis est alienas res non appetere, omnem immunditiam devitare, ante horam congruam non gustare velle, risum non excitare, verba vana et falsa non loqui, habitum per omnia ordinatum propositoque convenientem tam capillorum quam vestium sicut decet habere, cum indignis contubernia

1 oppugnat] purgat *T*, oppurgat *O*, obiurgat *M*, propurgat *BS* omnino *fehlt BS* **2** constringit *S* **3** et quicquid *fehlt O* bonis hominibus *T*, bonis *fehlt BS* laudabiles *O* est *fehlt O* **4** namque *fehlt PRBSMO* vita] vita est *PR* ominibus *R* **5** nec] sed nec *R* expetet *O*, expetere *P* **8** imitabilem *von anderer Hand aus* mirabilem *A*, immutabilem *P* amabilem memoriam *B*, laudabilem memoriam *F* **9** et consentit .... **10** meditationibus *fehlt M* **10** animam *TBSMO* figit *aus* fugitur *R*, vegetat *SMO*, viget et *B* **11** inseperabilia *S* **12** nectat *R* duobus ergo modis *fehlt B* **13** corpor *B* habitu *fehlt F* habitu et] et *fehlt FB* effectu *T* interno] in terrenis *auf Rasur R* **14** per interiorem coram deo providemus opera bona, per exteriorem modum iuxta apostolum coram hominibus exempla *M* modum *fehlt R* hominibus] omnibus *B* **16** est corporis *BSMO* res *fehlt B* **18** vana verba *A* **19** per] super *P* propositoque] positionemque *P*, propositionemque *FA*, proposicionemque *R*, compositionemque *T* **19 f** quam—tam *RF* **20** vestimentorum *O* contubernium *aus* contubernia *P*

14 per exteriorem modum *usw.*] *vgl.*: providentes bona non tantum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus *Rom.* 12, 17 *und* providemus enim bona non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus II *Cor.* 8, 21

non inire, supercilioso intuitu neminem aspicere, vagari oculos non permittere, pompatico et illecebroso gressu non incedere, nullo inferiorem in coepto bono opere apparere, nulli contumeliam aut ruborem incutere, neminem blasphemare, senes non irridere, meliori non contraversari, de his quae ignoras non tractare, etiam quae scis non omnia proferre. Haec cum proximis amabilem hominem reddunt, et Deo acceptabilem faciunt. Pudicitia vero animae est, plus propter Dei oculos quam hominum omnia bona facere, appetitiones turpium cogitationum compescere, omnes meliores sese aestimare, nemini invidere, de semet ipso nihil confidere, Dei semper auxilio res omnes committere, ante Dei oculos semet ipsum constituere, haeretica pravitate sensum non maculare, catholicis per omnia consentire, Deo soli adhaerere, castitatem internae mentis Domino Christo offerre, omnia coepta bona opera mortis tantum termino finire, praesentes tribulationes animi fortidudine parvipendere, in terra praeter proximos nihil amare, cuncti amoris in caelo thesaurum constituere et pro omni bono actu mercedem in caelestibus a Deo sperare. Pudicitia ornamentum nobilium est, exaltatio humilium, nobilitas igno-

1 supercilii *RFA* **2** pampatico *S* gressu *aus* gressum *R* **3** nullo] nulli *O* in fervorem *aus* infervor *R*, inferior *PFATBSMO*; *vgl.* 51, 12 coepto] incepto *BSMO* nullo *RF*, numquam *A* **4** aut] et *R* senex (*am letzten Buchstaben Rasur*) *M* **5** meliori] mora *B* conversari *R*, controversari *PFATBO*, *aber vgl. Gramm. lat.* II, 402, 22 *die Lesarten der Hss.* G *und* L, *die in der irischen Überlieferung stehen* (*vgl. S.* XIII *ff.*) *und die Ars anonyma Bernensis, Hagen, Anecdota Helvetica* 68, 23 his] in his *aus* in is *von zweiter Hand R* qua *R* **6** tractare *aus* contractare *P*, contrectare *T*, contractare *AO* etiam .... proferre *fehlt P* quae] ea quae *RFA* cum] enim *F*, vero *T*, cum cum *O* **7** hominem amabilem *O* **8** vero] enim *T* **9** hominis *BSMO* **10** sese] se *PATSO*, esse *FB*, se esse *M*, *fehlt R* aestimare esse *T* neminem *F* **11** nil *BS* **12** semet] se *BS* **14** caritatem *BS* **15** domino] deo *T* Christo] Iesu Christo *BSMO* offerat *R* coepta] accepta *FO*, *fehlt P* bona opere *F*, opera bona *T*, opera accepta *P* **16** tantum] tamen *S*, *fehlt P* finiri *O* **17** parvipendere] negligere *AT* praeter *fehlt F* nil *M* **19** acti *aus* actu *A* a deo in caelestibus *T* pudicitia namque *S* **20** est] est et *F* humilium est *T*

2 pompatico et illecebroso gressu non incedere] *vgl. Ps.-Cypr., De laude martyrii c.* 22 (*CSEL.* III, 3, 45) *und dazu oben S.* 21 f

bilium, pulchritudo vilium, prosperitas laborantium, solamen maerentium, augmentum omnis pulchritudinis, decus religionis, defensio criminum, multiplicatio meritorum, creatoris omnium Dei amicitia.

Sextus abusionis gradus est dominus sine virtute, quia nihil proficit dominandi habere potestatem, si dominus ipse non habeat et virtutis rigorem. Sed hic virtutis rigor non tam exteriori fortitudine, quae et ipsa saecularibus dominis necessaria est, indiget quam animi interiorem fortitudinem per bonos mores exercere debet. Saepe enim dominandi virtus per animi neglegentiam perditur, sicut in Heli sacerdote factum fuisse comprobatur. Qui dum per severitatem iudicis peccantes filios non coercuit, eorum vindicta Dominus velut consentienti ferociter non pepercit. Tria ergo necessaria hos qui dominantur habere oportet, terrorem scilicet et ordinationem et amorem; nisi enim ametur dominus pariter et metuatur, ordinatio illius constare

1 vilium] debilium *FAT* **2** maerentium] mestorum *FAT* agmentum *B* omnibus pulchritudinibus *BS* relegionis *R* **3** multiplicatio] minoratio delictorum *O* meritorum] multitudo meritorum *O* **4** dei omnium *RFT*, dei *fehlt B* amicitia] amica *AT*, amicitia est *P* **5** virtute] vir *Zeilenende* virtute *R* **6** proficit.... habere *fehlt R* **7** habet *B* et *fehlt PRFAT* rigorem] vigorem *auf Rasur R* hic] hec *P* virtutis vigor *auf Rasur R*, rigor virtutis *F* exteriori] exercitus *RFATBS*, exercitii *MO*, exercituum *aus* exercitum *P*; *vgl. oben S.* 27 **8** fortitudinem *P* quae] quam *PO*, quam *auf Rasur R*, quia *FT* et] ex *O* dominis *fehlt B* **9** est *fehlt PO* quam *fehlt O*, quae *aus* quam *R* interiorem *fehlt PBS*, interiori *O* fortitudine *BSO* per] quae per *BS*, et per *O*, *fehlt FAT* **9f** bonis moribus *FAT* **10** exerceri *BSO* debet] solet *F* virtus] potestas *P*, fortitudo *R*, *fehlt FAT* animae *M* **11** perditur fortitudo *FAT* sacerdotio *P* **12** comprobatur] probatur *F*, comprobatur *von anderer Hand aus* cum probatur *A*, esse comprobatur *O* per *fehlt PRFAT* severitate *PRFAT* iudicis] iudicii *BSMO* **13** eorum] in eorum *A* vindictam *PFTMO* dominus *fehlt O* velut *fehlt P* consentiendi *P*, consentiens *O* ferociter *fehlt BSMO* **14** non] adeo *O* pepercit] percepit *O* necessario *S* nos] eos *BS*, is *P*, his *F*, hiis *A*; *fehlt, dafür im Texte Rasur, am Rande von anderer Hand* illum *R* dominatur *P* habere *getilgt F* **15** scilicet et] sed et *B*, scilicet *M* **16** dominus] proximus *RBS*, *fehlt P* pariter *fehlt PRBSMO* metuatur] metuatur pariter *P* illius] eius *T* **16f** minime constare *A*

5 Sextus abusionis gradus *usw.*] *Über die nicht immer festgehaltene selbständige Bedeutung dieses Abschnittes gegenüber dem neunten vgl. oben S.* 24.

minime poterit; per beneficia ergo et affabilitatem procuret ut diligatur, et per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legis Dei studeat ut metuatur. Propterea quoque dum multi pendunt in eo, ipse Deo adhaerere debet qui illum in ducatum constituit, qui ad portanda multorum onera ipsum veluti fortiorem solidavit. Paxillus enim nisi bene fixus firmiter alicui fortiori adhaereat, omne quod in eo pendit cito labitur et ipse solutus a rigore suae firmitatis cum oneribus ad terram delabitur.

Sic et princeps nisi suo conditori pertinaciter adhaeserit, et ipse et omnis qui ei consentit cito deperit. Quidam namque per dominandi officium plus Deo appropinquant, quidam imposito sibi dignitatis honore deteriores fiunt. Moyses enim accepto populi ducatu familiarius Dei locutionibus utebatur, Saul vero filius Cis postquam sceptra regni suscepit, per inoboedientiae superbiam Deum offendit. Rex Salomon postquam patris sui David sedem obtinuit, Deus illum ultra omnes mortales velut ad numerosi populi gubernationem sapientiae munere donavit; e contrario vero Hieroboam servus Salomonis, postquam regni domus David partem occupavit, ad idolorum cultum decem

1 potest *T* **3** legi *A*, legi *aus* legis *M* dei *fehlt R* **4** pendent *aus* pendunt *P*, pendent *ATB* debet adhaerere *F* **5** qui] quia *F* portandum *MT*, portandam *A* onus *T*, honera *B* **6** paxillus vel illius *T* nisi *fehlt A* bene *fehlt P* fixus vel a *T* firmiter] firmiter et *R*, firmetur *AT*, fuerit ut *P* alicui *fehlt BS* **7** fortiori] parieti *BS* haereat *RFATS* pendet *aus* pendit *P*, pendet *TBMO*, *vgl. MG. Auct. ant.* VII, 339 cito labitur *fehlt A* **8** firmitatis] fortitudinis *T* dilabitur *BO* **9** conditori suo *O* tenaciter *B*, adhererit pertinatiter *R*, adhaeserit pertinaciter *FAT* **10** omnes *BS* ei *fehlt RFAT* consentit] adhaerent *BS* cito] vīco *A*, uitō *F*, uit *Rasur* cito *R*, vicio cito *T* depereunt *BS* **11** officium] potestatem *M*, occasionem *O* plus] solidius *BSMO* **12** honore] onere *R* enim] namque *T* **13** populi *fehlt BSMO* familiaribus *P* **14** Cis] scis *F* sceptrum regni *BS*, regni sceptra *F*, regni *fehlt O* inoboedientiam *O* **15** superbiam *fehlt O*, superbie *A* deum *fehlt A* postquam] postquam sceptra *P* **15f** David patris sui *A* **16** David *fehlt B* sedem *von anderer Hand aus* sed ÷ *R*, sedemque *P* obtinuit deus] obtinuit deum offendit deus *BSM* veluti *O* **17** nemerosi *R*, numer *dahinter Lücke B*, innumerosi *MO* **18** vero *fehlt O* servus] filius *F* regni *fehlt P* **19** domus David *fehlt BS* partem occupavit *PRFA*, occupavit partem *T*, partem accepit *MO*, sortitus est gubernacula *BS* ad *fehlt R* cultu *R*

tribus Israhel quae erant in parte Samariae devertit. Per quae exempla evidenter ostenditur quosdam in sublimiori statu ad maiorem perfectionem crescere, quosdam vero per supercilium dominationis ad deteriora defluere. Per quod utrumque intellegitur eos qui ad meliora conscendunt per virtutem animi et Domini auxilium posse id facere et eos qui ad deteriora devertunt per mentis imbecillitatem pariter et neglegentiam errare.

Unde et dominus absque virtute fieri non debet, quam virtutem sine Dei auxilio nullatenus habet. Qui etenim multa tuetur, si non habeat fortitudinem, non valet id agere, quoniam magna magnis infestationibus et adversitatibus solent laborare. Omnis igitur qui praeest hoc primitus animi tota intentione procuret, ut per omnia de Dei adiutorio omnino non dubitet. Si namque coeperit in actibus suis auxiliatorem habere dominum dominorum, nullus hominum contemptui habere poterit eius dominatum. Non est enim potestas nisi a Deo. Ipse enim elevat de stercore egenum et sedere facit cum principibus populi sui et potentes deponit de sede et exaltat humiles, ut subditus fiat omnis mundus Deo et egeat gloria Dei.

1 quae *von zweiter Hand aus* qui *R* Samariae *fehlt O* divertit *P*, deverterat *T*, deiceret *A*, adtraxit *BSO*, traxit *M* **3** maiorem *fehlt P*, maiorum *M*, perfectionem maiorem *FAT* vero *fehlt O* **4** dominationis] damnationis damnationis *R*, dampnationis *FA* dexteriora *B* diffluere *P* quod] q; *aus* q *von anderer Hand R* utrumque *fehlt B* **5** meliora] maiora *P* concendunt *F*, transcendunt *A* **6** domini auxilium et virtutem posse *B*, domini auxilium et virtutem animi posse *S* domini] dei *MO* posse *fehlt O* id] hoc *T* eos] eo *F* devertuntur *AT* **7** et *fehlt RFBSMO* **8** dominum *FAT* decet *FTS*, decent *A* quam] qui *T* **9** etenim] enim *O* **10** habet *BSMO* non] si non *S* agere] facere *R* quoniam] quam *M* **11** magna] magni *BO*, magnanimis *P* magnis *fehlt P* infestationum *P* et] vel *RFAT*. *fehlt P* **12** qui praeest] quippe est *A* primitus] promptus *P* **13** ut] et *R* dei] domini *RBSMO* **14** suis *fehlt O* **15** dominum] deum *M* dominorum *fehlt MO* nullus .... **16** dominatum *fehlt R* contemptum *AM* poterit habere *O* **17** enim *fehlt BSMO* egenum *fehlt M* **17 f** principibus populi sui *aus* principibus suis *B* **18** et *fehlt BSMO* deponit potentes *MO*, potentes ponit *T* de sede] dese *S*, *fehlt B* ut] et *R* **19** egeat] agat *von anderer Hand aus* egeat *R* gloriam *R* dei] deo *R*

16 non est *bis* **19** gloria Dei] *vgl. Rom.* 13, 1; 1 *Reg.* 2, 8 *und* III *Reg.* 21, 12; *Luc.* 1, 52; *Rom.* 3, 19; *Rom.* 3, 23

Septimus abusionis gradus est Christianus contentiosus, qui cum participationem nominis Christi per fidem et baptismum suscipit, contra Christi dicta et propositum mundi caduca delectamenta diligit. Omne enim quod contenditur aut propter propriam eius rei dilectionem de qua agitur aut propter alterius amorem quae sub odiosa specie latet appetitur. Quemadmodum verbi gratia bellum animoso compugnantium conflictu cum odiosa res sit, propter amorem victoriae et libertatis peragitur, et multae aliae dilectae species sub odioso labore vel formidine satis contentiose expetuntur. Unde patenter intellegitur nihil contendi posse, nisi propter dilectionem, speratam scilicet et subsequentem amabilem remunerationem. Qui igitur mundum praesentem ex quacumque causa contendit, perspicue ostenditur quod illum diligit. Quem ergo diligi per Iohannem spiritus sancti

2 cum.... **3** Christi *fehlt P* participatione *S*, participationi *aus* participatione *F* nominis] nominis tui nomini *A* **3** suscepit *R* dicta] dicto *von zweiter Hand aus* dicta *P*, praecepta *BS* proposito *von zweiter Hand aus* propositum *P* **4** quod] quo *T*, quo *aus* quod *M*, de quo *O*, qui *R*, *fehlt F* contenditur] tenditur *M*, appetitur *BS* aut... **5** agitur *von zweiter Hand am Rande nachgetragen R* **5** dilectionem] delectationem *M* agit *R* **6** quae] qua *P* **7** animoso] animorum *R*, animosum *AT*, animos *B* compugnantium] cum pugnantium *A*, conpugnandum *P*, obpugnantium *B*, bellantium *T* conflictum *R* odiosa] luctuosa *B* **8** res] rixa *auf Rasur A* sit] fit *PBSO*, *fehlt A* propter] ut propter *O* libertatis] liberatos *P* peragatur *O*, peragit *R* **9** dilectae *fehlt O* odiosa *R*, odioso *aus* odiosa *P* **10** satis] patris *R* expetuntur] expetitur *S*, expectantur *PFATB*, exspectantur *R* intelligit *A* nihil] ad nichil aliud *B*, ad nihil aliud *S*, nullum *O* **11** contendi possit *P*, contendere posse *MO* speratam *fehlt MO* subsequentem scilicet *MO*, scilicet ut sequentem *S*, ·ϒ· ut sequatur *B* **12** igitur] ergo *F* mundum] in mundo *BS*, propter mundum *PO*, de mundo *FAT* praesente *FT*, praesenti *BS* **13** quod *fehlt MO* **14** illum] mundum *MO* diligit] diligit mundum *BS*, diligere *MO* quem] quomodo *RFT*, quod *MO*, *fehlt P* ergo] mundum ergo *PR*, *fehlt ABSMO* Iohannem] Iohannem apostolum *BS*

4 omne enim quod contenditur *u. ähnl.*] *vgl.*: qui terrena contendit, caelestia non possidebit, *Irische Kanonensammlung* XLII, 4f **12** qui igitur mundum praesentem *usw.*] *vgl.*: Sinodus Consulentis. Hi qui contendunt quacumque ex causa, si alter cum teste uno aut cum pluribus, et alius sine teste, iuramentum cum pluribus erit, *Irische Kanonensammlung* XXXV, 14

sermones interdicunt, quibus ait: nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Mundi enim amor et Dei pariter in uno corde cohabitare non possunt, quemadmodum idem oculi caelum pariter et terram nequaquam conspiciunt. Sed requirendum est, si vere in mundo aliquid sit quod amari debeat et quid sit ille mundus quem diligi divina eloquia vetant. Terra enim cum nascentibus ex ea et metallis et animantibus et pulchritudine vestium et oblectationibus ciborum et his quae ad haec pertinent non diligi praecipitur, sed proximus propter quem haec omnia facta sunt amari iubetur. Haec enim omnia praedicta velut non mansura ad caelestem patriam pergentes comitari nequeunt, proximi vero velut mansuri regis coheredes semet ipsos licenter invicem diligunt. Quod ergo semper in mundo manet et cum mundo pariter deficiet et ipse mundus non amari imperatur, proximus autem qui est pars regni caelestis in terra interim regnum caelorum appetentibus non incongrue amatur, dum in summa illa patria in aeternum coheres habebitur. Propterea vero mundus praesens non diligi imperatur, ne a Dei dilectione alienus saeculi dilector quisque efficiatur. Non ergo debet contendi quod non licet amari. Igitur Chri-

1 sermo interdicit *BS* quibus] qui *T*, in quo *BS* **2** sunt in mundo *P* amor] amator *P* **3** cohabitare in uno corde *O*, in uno corde habitare *RBS* idem *fehlt TMO*, eidem *F* **4** nequaquam] numquam *O* aspiciunt *BS* **5** requirendum] querendum *B* vere *fehlt PRFAT* sit aliquid *P* **6** quid] quis *TBSMO* illud mundum *A* quem] quidem *auf Rasur A* diligere *O* eloquia *A* **7** enim] autem *PRFA*, ergo *BSMO* ex] in *O*, *fehlt A* ea et] ea *T* **8** oblectionibus *F* cibi *P*, civorum *O* hiis *M* haec] hoc *M* **9** praecipiuntur *BS* proximum *M* **10** omnia haec *RF*, haec *fehlt PAT* enim fehlt *PBS* **11** non velut *A* mansura *von anderer Hand aus* mensura *A* pergentes *fehlt RFA* commutari *A* **12** nequeunt] non possunt *F* regis *fehlt O* coheres *R* **13** semper *fehlt R* **13 f** manet in mundo *P*, in mundo non manet *TBSMO* **14** et cum] et *fehlt BS* pariter *fehlt P* et ipse] et *fehlt RFATM* mundum *A* non *fehlt R* **15** amanti *B* imperatur] perhibetur *P*, praecipitur *FT*, praecipit *A* proximi *P* quem *P* est *fehlt P* **16** interim] inter ima elementa *FAT*, ab intimis *O* regnum] aut regnum *P*, a regni *M*, regni *O* caelorum] caelestis *M* appetentibus] appetitoribus *MO* **17** summa] suprema *AT* coheredes *P* **18** propterea] praeterea *BSM* praesens] praesens idcirco *BS* **19** dilectione dei *P* dilector] dilectus *P*, amator *O* quisque *fehlt O*

1 nolite *bis* **2** sunt I *Joh.* 2, 15

stianus qui nominis Christi similitudinem tenet morum quoque eius similitudinem habere debet. Christianus enim nemo recte dicitur, nisi qui Christo moribus coaequatur. De Christo vero per prophetam ita describitur: ecce filius meus quem elegi, electus meus, complacuit sibi in illo anima mea, ponam spiritum meum super eum. Non contendet neque clamabit neque audiet aliquis in plateis vocem eius. Ecce Christus non contendit, et tu si morum Christi similitudinem retinere cupis, ne contendas, ne abusivus in ecclesia Christianus existas. Suis enim sectatoribus Christus praecepit: nolite vocari Rabbi, unus est enim magister vester, qui est Christus, et patrem nolite vocare super terram, unus est enim pater vester qui in caelis est. Omnes enim vos fratres estis. Quibus ad supplicandum imperavit dicere: pater noster qui es in caelis sanctificetur nomen tuum. Frustra ergo contendit patrem in terra qui patrem et patriam profitetur

1 qui *fehlt PRFAT* nominis] hominis *S* similitudinem nominis Christi *O* tenet] habet *P* morum quoque] morumque *PFAT* **2** eius *fehlt TBSMO*, con *am Rande nachgetragen R* recte nemo *RBSMO* **3** qui *fehlt RFATBS* Christo] ei *BS* moribus Christo *P* **4** ita per prophetam *P* scribitur *RFAT*, dicitur *P*, *aber vgl. unten S.* 59 *Z.* 2 deplangit, *Z.* 10 denuntiat filius] puer *BSMO* quem elegi *fehlt M* electus *fehlt O* **5** meus] meus quem elegi *M*, *fehlt O* in illo sibi *FA* animae *RO* mea] meae *O*, mea *aus* meae *P* **6** contendit *RAS*, contendet *aus* contendit *O* clamavit *RAS* audivit *A* **6f** quis in plateis *P*, aliquis in platea *RFAT*, in plateis aliquis *B* **7** ecce .... contendit *fehlt FA* non contendit neque clamavit *TMO* si *fehlt R* **8** morem *BS*, in moribus *O* similitudinemque *B* retinere] tenere *I* **8f** ne abusibus *von jüngerer Hand aus* abusivus *R*, neque abusivus *O*, *fehlt BS* **9** in .... existas *fehlt BS* ecclesiae *R* Christiana *MO* rectatoribus *RS* **10** praecipit *AS*, praecedit *B*, predicit *O* **11** vocari *M*, vocare vobis *BO* **12** enim est *S*, enim *fehlt FO* omnes enim] omnes autem *O* vos *fehlt R* **13** quibus] qui et *BS* imperavit] imperat *M*, ita nos imperavit *BS* dicere] cum diceret *RT*, cum diceret sic autem orabitis *PFA*, dicere sic autem orabitis *MO*, dicere sic inquiens orabitis *S* **14** est in caelis *R*, in caelis es *S* sanctificetur nomen tuum *fehlt PB* ergo] autem *O* **15** de patre contendit *O*, contendit *aus* contendit patrem *P*, patrem *fehlt BS* qui] qui se *R* profitetur] confitetur *P*, se profitetur *B*, si profitetur *S*

4 ecce filius *usw.*] *Jes.* 42, 1. 2 **10** nolite *bis* **13** estis *Matth.* 23, 8—9 **13** pater *bis* **14** tuum *Matth.* 6, 9 **15** qui patrem et patriam usw.] *vgl.* sursum quaeramus, sursum desideremus, sursum sapiamus patrem et patriam, qui patriam non habemus in terra *in der Vorläuferin der Irischen Kanonensammlung* (*S. Hellmann, Sedulius Scottus* 136ff)

habere in caelo; cuius patriae possessor nemo efficitur, nisi qui de terrenae patriae contentione securus habetur.

Octavus abusionis gradus est pauper superbus, qui nihil habens in superbiam extollitur, cum e contrario divitibus saeculi non superbe sapere per apostolum Paulum imperatur. Quid ergo stolidius fieri potest quam illum qui per infimam miseriam velut in terra abiectus et extremus et humilis incedere et contristari debuerat, supercilioso superbiae tumore inflatam mentem contra Deum erigere? Per quod vitium lapsi corruerunt qui in summo caeli conditi erant culmine. Quid ergo vult quasi potens in terra superbire, qui prae omnibus hominibus debuerat humilis apparere? Sed ne de paupertate sua tristitiam habeant, quid a Deo accepturi sunt pauperes attendant. Ipse etenim inquit: beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Recta namque dispensatione misericors iudex caeli regnum illis committit quibus regni terrarum participationem inter mortales abstulit, ut ipse dives in caeli sede appareat qui in terra penitus nihil procurat. Cavendum vero pauperibus est,

1 habere] habere se *TO*, se habere *M*, *fehlt P* patriae *fehlt BSMO* nemo possessor *T* **2** de *fehlt AT* terrena patria *aus* terrenae patriae *R* habeatur *RFAT* **4** ex *F* **5** superbe] plus quam oportet *R* sapere] habere quicquam *A*, habere quam oportet *F* per apostolum *fehlt O* Paulum *fehlt BSMO* imperetur *TO*, praedicatur *B* **6** ergo] enim *S* stolidius] stultius *M* **7** miseriam] materiam *P* terram *F* et extremus] extremus *BM* et humilis] humilis *PT*, atque humilis *S* **8** supercilioso *B* inflatam *von jüngerer Hand aus* inclatam *oder ähnlich R*, inflatum *B*, inflammatam *MO* **9** mentem *fehlt B* contra *am Rande von anderer Hand, im Texte Rasur R* erigere] eregere *R*, cligere *S* vitium] victum *F* corruunt *P* **10** in *fehlt BSMO* culmine] lumine *B* quid] aut quid *R* **11** prae] pro *S*, *fehlt B* omnibus *fehlt P* **12** habeat *aus* habeant *R* **13** sint *T*, sint *aus* sunt *O* adtendunt *R* etenim] enim *O* **14** est *fehlt F* **15** iudex] deus *O*, *fehlt BSM* **16** committit *aus* committat *O*, promittit *F* regnum *F* terrarum *fehlt BS* participatione *F* **16f** inter mortales] in terris *B*, in mortuos *S*, *fehlt MO* **17** caelo *S* **18** terris *O* nihil penitus *RF* vero] ergo *RFAT*

3 pauper superbus] *vgl.*: tres species odivit anima mea et aggravor valde animae illorum: pauperem superbum, divitem mendacem, senem fatuum et insensatum *Ecclus.* 25, 3—4 **4** divitibus *usw.*] *vgl.*: divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere I *Tim.* 6, 17, *dazu die von Sabatier* III, 879 *angeführten Stellen* **10** quasi potens in terra *Gen.* 10, 8, *Ps.* 111, 2 **14** beati *bis* caelorum *Matth.* 5, 3

ne dum per necessitatem terrae regnum praetereunt, per mentis imprudentiam etiam caelorum regna amittant. Cum enim Dei dispensatione paupertatem necessariam acceperint, in ipsorum arbitrio pendit utrum pauperes spiritu sint. Non quibuscumque namque pauperibus caeli regna promittuntur, sed his tantummodo quibus divitiarum inopiam animorum humilitas comitatur. Pauper enim humilis pauper spiritu appellatur, qui cum egenus foris cernitur, numquam in superbiam elevatur, quoniam ad petenda regna caelorum plus valet mentis humilitas quam praesentium divitiarum temporalis paupertas. Etenim humiles qui bene divitias possessas habent possunt pauperes spiritu appellari, et superbos nihil habentes haud dubium est beatitudine paupertatis privari. De quibus utrisque sancta scriptura ita loquitur: est quasi dives nihil habens et est pauper in multis divitiis. Pauper ergo in multis divitiis est dives humilis spiritu et quasi dives nihil habens est pauper superbus mentis affectu. Nobilis ergo inopia est mentis humilitas et ineptae divitiae sunt animorum enormitas. Providendum ergo

1 terrae] terrenum *AT* praetereunt] perdunt *MO*; *vgl. oben S.* 7 *Anm.* 4 **2** regnum *BS* amittunt *F*, admittant *P*, perdant *O* **3** dei *aus* deus *R*, *fehlt B* dispensacioni *A* acciperint *RS*, acceperunt *AO* **4** pendet *ATBSMO*; *vgl. oben* 44, 7 non] non enim *BSMO* **5** namque *fehlt BSMO* caelorum regna *BS*, regna caelorum *T* **6** quibus] quos cum *O* inopia *PO* animi *T* **7** pauper enim .... appellatur *fehlt O* **7 f** qui cum] quicumque *B*, quicū *Zeilenende S*, qui enim *F* **8** egeni *O* cernuntur *O* superbia *BS* elevetur *B*, elevantur *O* **9** petenda] appetenda *O*, consequenda *BS* **10** divitiarum] divinarum *P* temporalis] temporis *A* **12** spiritus *R* superbi *RFATMO* haud] aut *aus* haut *R*, non *BS* est] sit *P*, possunt *O*, *fehlt A* **13** quibus] tribus *A* **14** est] et *R* nihil] cum nihil *PRFBSMO* habens] habet *aus* habens *R*, habeat *BPSMO* est] est quasi *BSO* **15** in] cum in *BSMO* divitiis sit *BSMO*, divitiis et *F*, divitiis et est nobilis inopia *A* pauper .... divitiis *fehlt FBSMO* est dives .... **17** affectu *fehlt BS*, quasi dives est pauper superbus mentis affectu et quasi pauper est dives mentis humilitate *MO* **16** nihil habens quasi dives *PRFAT* **17** nobilis] dives *MO* inopia] in inopia *O* **18** inormitas *RFBSM* ergo] ergo est *R*

4 non quibuscumque namque *usw.*] *vgl., wie zu dem Gedankengange des ganzen Abschnittes überhaupt, Aug., Sermo* XXXVI (*Migne* XXXVIII, 215 ff); *Cassianus, Coll.* XXIV, 13 (*CSEL.* XIII, 690); *Greg. M., Reg. past.* III, 2 (*Migne* LXXVII, 52 f) **14** est quasi *bis* **15** divitiis] *vgl. Prov.* 13, 7

pauperibus est, ut semet ipsos quales sint intellegant et quod rebus consequi non valent mentis tumore superbire desinant.

Nonus abusionis gradus est rex iniquus. Quem cum iniquorum correctorem esse oportuit, licet in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit? Quoniam in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum. Iustitia vero regis est neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere,

1 est *fehlt R* ut] *fehlt RFA*, ut et *M* sunt *FT* quod] quia *RFT*, quibus *P* **2** desinat *R*, desistant *MO* **3** quem] qui *RFA*, etenim *TMO* cum *fehlt PTMO* **3f** iniquorum correctorem] iniquorum rector *RFA*, iniquorum rectorem *BS*, regem non iniquum sed correctorem iniquorum *TMO* **4** oportuerit *BS*, oportet *TMO*, debuerit *A* licet] inde *T*, unde *MO*, etiam *BS* **5** non *fehlt TMO* custodiat *PA*, custodire debet *TMO* enim *fehlt BS*, tamen *A* **6** ut .... procuret *fehlt A* **7** sed] et *O* **8** corriget *von jüngerer Hand aus* corregit *R* quoniam *fehlt O* in *fehlt FATBSMO* iustitia] iustitia enim *O* exaltabitur *PR*, exaltat *B* **9** in *fehlt MO* solidabitur *P* gubernaculum *P* **11** personarum acceptione *AT*, acceptione omnimodis personarum *O* suum] suum iuste *FAT* **12** advenis *von jüngerer Hand vielleicht aus* advenir *hergestellt R* et *fehlt FO* pupillis *fehlt O* defensor *RFAM* cohibere furta *RFAT* **14** striones] histriones *PTMO*, historiones *FA*, *vgl. Corp. gloss.* V 324, 62 *und* 412, 14 patricidas *PA* **15** periurantes] periuros *P* sinire *A* **16** elimosynis *R* super iustos *R* **17** senes et *fehlt O* **18** ariolum *S* et *fehlt PRFATMO* phitonissarum *PFS*, pithonisarum *R*, phytonissarum *B*, phitonissarumque *ATM*, phitonum sacrorumque *O*

8 quoniam in iustitia *usw.*] *vgl. Ps.* 88, 17; *Prov.* 16, 12 **10f** sine acceptione personarum I *Pet.* 1, 17 **12** advenis *usw.*] *vgl. Deut.* 24, 20; 26, 12; *Jer.* 7, 6 *u. ö.* **14** impios *bis* perdere] *vgl.* I *Mach.* 3, 8 **17** magorum *usw.*] *vgl.*: sed et pythones et hariolos et figuras idolorum .... abstulit Iosias IV *Reg.* 23, 24

iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum. Vae enim terrae, cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt. Haec regni prosperitatem in praesenti faciunt et regem ad caelestia regna meliora perducunt.

Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat. Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hiemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt. Super omnia vero regis iniustitia non solum

1 iracundiam] iracundiam suam *FA* **2** confidere] vivere *MO* **2f** non elevare animum *BSMO* **3** adversantia *P*, adversa *TBSMO* ferre] tolerare *FAT* fidem .... **4** habere *fehlt AT* **4** suos *fehlt S* sinire *RS* impie] iniuste *P* **5** non .... **6** cibum] cibum non gustare velle *P* **6** puer est *PFAT* **7** comedent *A* prosperitatem] proprietatem *P* **8** regna *fehlt R* melioratum *aus* meliora *O* **9** regnum] regnum suum *S*, se *O*, *fehlt M* non secundum hanc legem *T*, secundum hanc legem regnum non *M* dispensaverit *BS* **10** nimirum *fehlt S* adversitates tollerat imperii *RF*, adversitates tolerabit imperii *T*, imperii adversitates tolerat *S*, imperii *fehlt A* **10f** pax saepe *T* **11** et *fehlt O* etiam] et *F* suscitantur *fehlt T* **12** terrarum quoque] terrarumque *P* deminuuntur *RS*, minuuntur *O* et] etiam *MO* varii *fehlt MO* **14** regni inficiunt *aus* regnum(?) faciunt *P* mortis *RF*, mors *AT* confert *AT*, confertur *R*, conferant *M*, inferunt *P* **16** delacerant *R* tempestas *FAT* aeris] veris *MO* **17** hiemisperia] hiemis temperia *von jüngerer Hand aus* hiemisperia *R*, hiemis *TMO*, hiemis asperitate *B*, hiemis serenitate *A* turbata] turbate *B*, *fehlt AMO* fecunditatem *fehlt PO* **18** fluminum *F* **19** pampinas *A* exurant *RF*

6 vae enim terrae *usw. Eccl.* 10, 16 **9** qui vero regnum *usw.*] *vgl.* Hibernenses dicunt: ..... qui vero noluerit secundum hoc concilium facere, fiat excommunis *usw.*, *Irische Kanonensammlung* LXIII, 1

praesentis imperii faciem fuscat, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat. Propter piaculum enim Salomonis regnum domus Israhel Dominus de manibus filiorum eius dispersit, et propter iustitiam David regis lucernam de semine eius semper in Hierusalem reliquit. Ecce quantum iustitia regis saeculo valet, intuentibus perspicue patet.

Pax populorum est, tutamen patriae, munitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis. Attamen sciat rex quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit.

Decimus abusionis gradus est episcopus neglegens, qui gradus sui honorem inter homines requirit, sed ministerii sui dignitatem coram Deo, pro quo legatione fungitur, non custodit. Primum namque ab episcopo quid sui nominis dignitas tenet inquiratur, quoniam episcopus cum Grecum nomen sit, speculator interpretatur. Quare vero speculator ponitur et quid a

1 praesentis *fehlt BS* fuscant *von jüngerer Hand aus* fucant *R* **2** regni *fehlt T* teneat *F* **3** domum *A* dominus *fehlt R* de *fehlt M* **4** filiorum] inimicorum *M* regis David *T* **5** semper *fehlt BS* semper in] in sclm *T* Hierusalem] isrl *O*, semper *T* **6** regis] regis in *B* valeat *T*, valet et *F* **7** est *fehlt T* tutamentum *RFABSMO* munitas] immunitas *BSMO, aber vgl. Corp. gloss. lat.* III, 457, 2; 485, 41 **8** gentis *aus* reges *B* cura] et cura *B* languidorum *B* **9** maris *fehlt F* **10** ipsis *P* **11** attamen] et tamen *O* rex *fehlt BSMO* quod] ut *M, fehlt T* **13f** in praesenti sub se *T* **14** in praesenti *fehlt P* super *S* modo] tunc *O* plagali] plagabili *R*, placabili *FA*, implacabiles *O*, miserabili *S*, *fehlt B*; *vgl.*: Gregorius: pro mensura erit et plagarum modus (*Irische Kanonensammlung* XLVII, 17b) futura *fehlt B*, poena futura *T*, pena futura *FA*, vita futura *O* **16** gradu *R* **17** inter] inter honorem *F* **18** qua *P* **19** teneat *O* **20** cum fehlt *RFA* nomen grecum *T* sit *fehlt A* **21** interpretatur] ponatur *O* vero] autem *O* ponitur *fehlt M* et *fehlt R*

16 qui gradus *usw.*] *vgl.*: Hieronymus ait: quicumque dignitatem gradus divini non custodivit, contentus fiat animam suam salvare, *Irische Kanonensammlung* XI, 1a **20** episcopus *bis* **21** interpretatur]: epi-

speculatore requiritur Dominus ipse denudat, cum sub Ezechielis prophetae persona episcopo officii sui rationem denuntiat, ita inquiens: speculatorem dedi te domui Israhel. Audiens ergo ex ore meo sermonem nuntiabis eis ex me. Si autem videris gladium venientem et non adnuntiaveris ut revertatur impius a via sua, ipse quidem impius in iniquitate sua morietur, sanguinem autem eius de manu tua requiram. Si autem adnuntiaveris et ille non fuerit reversus, ipse quidem in iniquitate sua morietur, sed tu animam tuam liberasti. Decet ergo episcopum omnium quibus in specula positus est peccata diligenter attendere et postquam attenderit, sermone si poterit et actu corrigere, et si non poterit iuxta evangelii regulam scelerum operarios declinare. Si enim, inquit in evangelio dominus, peccaverit frater tuus, corripe illum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Si te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne

1 requiratur *ABO* ipse dominus *P* denudat] denuntiat *O* sub *fehlt RTO* **2** persona *fehlt PR* episcopis *P*, episcopus *R*, episcopi *M* sui *fehlt F* denuntiat] denudat *MO* **3** inquiens] inquieris *R* audies *O* **4** ex .... sermonem] sermonem ex ore meo *T*, ex ore meo verbum et *O* adnuntiabis *TBS* ei *T* sin *A* autem] enim *R* **5** et] et tu *PATM* adnuntiaveris] adnuntiaberis *F*, nuntiaveris *T* revertat *S* **7** eius autem *R*, autem *fehlt F* si *fehlt P* autem] autem tu *BSMO*, *fehlt P* adnuntiaberis *F*, *fehlt P* **8** et ille.... **9** morietur *fehlt P* sed tu] tu autem *BS*, *fehlt P* animam tuam *fehlt P* liberasti *R*, *fehlt P* **10** omnium .... specula] omnium quibus inspeculator *F*, qui omnium speculator *SMO*, qui hominum speculator *B* est positus *O* attendere] intendere *BSMO* **11** et] audiens ergo *O*, audiens ergo debet *M* attenderit] intenderit interroget *O* sermone *fehlt BS* si *fehlt BS* potuerit *FAO*, *fehlt BS* et actu] etiam *BS* **12** potuerit *FATBS* scelerum] debet scelerum *O* **13** enim] autem *FAT* in *fehlt B* evangelium *B* dominus *fehlt BSMO* **14** frater] in te frater *BS* illum] eum *BS* **15** es] eris *P* si] si autem *BS* tecum] unum *P*, adhuc *T* adhuc] tecum *PT* **16** unum *fehlt P* duos] duos testes *T* ore *fehlt R* duorum testium vel trium *TM*, duorum testium autrium *B*, duorum vel trium *O* stet] ore stet *R*

scopi autem Graece, Latine speculatores interpretantur *Isid*, *Etym.* VII, 12, 12 (*Migne* LXXXII, 291); *vgl. im übrigen zu dieser Stelle oben S.* 2 **3** speculatorem *bis* **9** liberasti *Ezech.* 3, 17—19 **13** si enim *usw.*] *Matth.* 18, 15—17

verbum; si illos non audierit, dic ecclesiae; si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Tali ordine expellendus est quicumque doctori vel episcopo non adhaeret, et qui tali ordine expulsus fuerit, ab aliquo doctore vel episcopo recipi non debet. De sacerdote namque in lege scribitur: viduam aut repudiatam non accipiet uxorem.

Π.	*α.*	*β.*
Qui ergo excommunicatum a catholico illo non permittente recipit, iura sancti sacerdotii, in quod Christianorum genus electus genus electum est, excedit.	Qui ergo excommunicatum a catholico illo non permittente recipit, contra scripturae statuta agit.	Qui ergo excommunicatum a catholico illo non permittente, bacchina ira sancti sacerdotis, in quod Christianorum electus est, excedit.

1 si] quod si *BS* si ecclesiam] si autem ecclesiam *B*, si autem et ecclesiam *S* **2** hetnicus *A* expellendum *B* **3** quicumque] qui cuicumque *PM* doctori] noluerit doctori *O* non *fehlt PATBSMO, von anderer Hand nachgetragen F* adhaeret] adhaerere *O*, adhaerere contemnit *BSM* **4** et] ut *P*, *fehlt M* aliquo] alio *BS*, altero *O* vel] sive *BSM* episcopis *R* **5** namque *fehlt BSMO* in lege] scriptum est in lege *T* scribitur] scriptum est *RFA*, *fehlt T* **6** aut] et *O* accipiat *RFAT* **8** excommunicatum] excommunicatam illam *FAT* **9** a *fehlt T* chatolica *F*, cathalogo *A* **10** illi *T* non *fehlt FAT* permittenti *R*, *fehlt FAT* **11** recipit] iungit *FAT*, *fehlt R* **11 f** sacerdotii iura sancti *F* **12** sancti *fehlt P* sacerdoti *R* **13** quo *PT* **14** electum *PAT*, electus *RF* **8** excommunicatum] non communicat cum *M* **9** a *fehlt M* **11** bachina *mit der Randglosse* vinolenta *M*, hac in *O*; *ähnlich noch zahlreiche andere Hss. der Gruppe β*: bachina *Montpellier, École de médecine* 540, bacina *St. Gallen* 89, *Douai* 228, *Paris B. N.* 1652, 10840, *Troyes* 558, 637; bucina *Wien* 1010, *Cambrai* 204, *London Burney* 356, *Oxford Jesus Coll.* 3, bicina *Oxford St. John Baptist Coll.* 98; *wie O*: *Troyes* 177 **12** sancto *M* sacerdoti *M*, sacerdotis *O* in *fehlt O* **13** quo *M*, quo de sorte *O*, quod *die Mehrzahl der zu β gehörigen Handschriften* **14** electio *M*

5 viduam *bis* **6** uxorem *Lev.* 21, 14 **12** in quod Christianorum *usw.*] *vgl.* I *Petr.* 2, 9

Hac ratione episcopum ad eos quibus in speculatione positus est esse oportet; ceterum vero qualis in semet ipso esse debeat Paulus apostolus exponit, ut ad gradum episcopi veniens sit sobrius prudens castus sapiens modestus hospitalis, filios habens subditos cum omni castitate, testimonium habens bonum ab his qui foris sunt, proferens doctrinae fidelem sermonem, ante episcopatum non plures habens uxores quam unam, non percussor, non bilinguis, non ebriosus, non neophytus, ut per haec ipse prius ostendat in opere quod alios docet in sermone doctrinae.

Caveant ergo neglegentes episcopi, quod in tempore vindictae Dominus per prophetam conqueritur: pastores multi demoliti sunt populum meum, et non pascebant pastores gregem meum, sed pascebant pastores semet ipsos; sed potius procurent hi quos constituit Dominus super familiam suam dare illis cibum in tempore suo mensuram tritici, puram scilicet et probatam doctrinam, quatenus veniente Domino mereantur audire: euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis supra multa te constituam; intra in gaudium Domini tui.

1 episcopos *P* ad] et *PR* quibus] qui *P* in *fehlt F* positus] positi *P*, praepositus *BS* est] sunt *P* **2** esse] subditos esse *P* esse debeat] debet esse *T* **3** ad *fehlt O* preveniens *O* **4** hospitalis] spiritales *B* **5** cum omni] communioni *F* bonum *fehlt F* ab] de *T* **6** foris *fehlt F* praeferens *TSM* doctrinam *P*, doctrinale *F*, doctrinarum *BSMO* **7** plures .... unam] plures habens quam unam uxorem *T*, plus quam unam habens uxorem *BS* **8** ebrius *T* neophytus] ne officitur *R* ut] et *O* per *fehlt MO* haec *fehlt O* ipse] ipsius *P*, *fehlt O* **9** prius] pius *R*, *fehlt FT*, prius illud semper ipse *O* in *fehlt O* alios] ipse alios *P* in *fehlt BS* **10** quod] quia *RFT*, qui *A* **11** conquiritur *PA*, conquitr *mit wohl von anderer Hand übergeschriebenem* rit *R* pastores] peccatores *P* multi] muti *O*, *fehlt BS* demoliti .... **12** pastores *fehlt S* **12** et] sed *O* pascant *M* gregem meum pastores *FAT*, *fehlt M* **12f** sed pascebant *fehlt M* **13** pastores *fehlt T* procurent potius *AT*, potius procurant *RFS* hii *FA*, *fehlt RBSMO* quos] iniquos *R*, id in quod eos *S*, in quod eos *B*, quod *M* **14** dominus *fehlt P* supra *MO*, per *A* **15** suo *fehlt T* tritici mensuram *T* **16** audire *fehlt R* **16f** bone serve *O* **17** quia .... fuisti *fehlt P* in] super *RFATM*, supra *O* supra] super *RT* **18** Domini] Domini dei *M*

3 ut ad gradum episcopi veniens sit sobrius *usw.*] *vgl.* I *Tim.* 3, 2—8; *Tit.* 1, 6—9 **11** pastores *bis* **13** semet ipsos] *vgl. Jer.* 12, 10 *und Ezech.* 34, 8 **13** hi quos constituit *bis* **15** tritici *Luc.* 12, 42 **16** euge *bis* **18** tui *Matth.* 25, 23

Undecimus abusionis gradus est plebs sine disciplina, quae dum disciplinae exercitationibus non servit, communi se perditionis laqueo constringit. Ira etenim domini absque disciplinae rigore non evaditur. atque idcirco psalmistae vocibus indisciplinatae plebi praedicatur: apprehendite disciplinam ne quando irascatur Dominus. Disciplina vero est morum ordinata correctio et maiorum praecedentium regularum observatio. De qua disciplina Paulus apostolus ita loquitur dicens: in disciplina perseverate, tamquam filiis vobis offert se Deus: quod si extra disciplinam estis, cuius participes facti estis omnes, ergo adulteri et non filii estis. Qui ergo adulteri sine disciplina sunt, et caelestis regni hereditatem non capiunt. filii autem paternae disciplinae correctiones ferunt et hereditatem quandoque recipere posse non desperant. De qua etiam disciplina Esaias eidem indisciplinatae plebi praedicat dicens: quiescite agere perverse, discite bene facere. Et eadem psalmista consona voce compsallit dicens: declina a malo et fac bonum. Infelix ergo est qui abicit disciplinam; audet enim extra milites aliquid, qui

1 abusionis *fehlt* Λ quae] quia *R* **2** exercitationibus non servit *fehlt B* communi se] commonire *R*, *fehlt BSMO* perditionis] perditionibus *R*, *fehlt BSMO* **3** laqueo *fehlt BSMO* constringit *fehlt BSMO* ira] ipsa *R*, *fehlt BSMO* etenim *fehlt BSMO* domini] dominice *M*, *fehlt BS* absque disciplinae *fehlt BS* **4** rigore] vigore *T*, ûgore *R* evadit *BSMO* **5** indisciplinata *S* plebi *fehlt F* **6** quando *fehlt B* dominus et rl *R* morum est ΛT ordinatio *von anderer Hand aus* ordinati *R* **7** correctio] correctio et maiorum correctio Λ maiorem *F* regularis *BSM* **8** apostolus *fehlt S* dicens *fehlt BS* **9** filius *B* vobis *fehlt P* se *fehlt S* extra si *F* **10** disciplinam eius *M* facti estis] facti sunt *SM* ergo] enim *RF*ΛT adulterie *S* **11** qui] quid *F* sine] et sine ΛBS disciplina] indisciplinati *BS* et *fehlt MS* **12** autem *fehlt R* **13** correctionem ΛO, correctiores *BS* ferunt] fecerunt ΛT, fiunt *BS* et *fehlt* Λ quandoque se *BS* **14** etiam] etiam re in Λ eidem] idem *PRS*, quidem *FT*, quid Λ, *fehlt BO* **15** plevi *R* **16** eadem] ad eandem *F*ΛT, idem *BS* consona] cum summa *S* compsallit] conpsallat *R*Λ, psallit *PBS*, psallat *F*, prosequitur *O* **17** ergo *fehlt, dafür Rasur von zwei Buchstaben R* **18** abiecit *RM*

1 Undecimus abusionis gradus] *Über den Unterschied zwischen diesem Abschnitt und dem nächsten vgl. Areualo, Isidoriana, Migne* LXXXI, 625*f* **5** apprehendite *bis* **6** dominus *Ps.* 2, 12 **8** In disciplina *bis* **11** estis *Hebr.* 12, 7–8 **15** quiescite *usw. Jes.* 1, 16–17 **17** declina *bis* bonum *Ps.* 33, 15 (*vgl. Sabatier* II, 66) infelix ergo est *usw.*] *vgl.*: sapientiam enim et disciplinam qui abiicit, infelix est *Sap.* 3, 11

Dominum crucifigentes non eius sciderunt tunicam, qui ecclesiae Christi scindit disciplinam. Sicut enim tunica totum corpus praeter caput tegitur, ita disciplina omnis ecclesia praeter Christum, qui est caput ecclesiae et sub disciplina non est, protegitur et ornatur. Ipsa vero tunica texta desuper fuerat per totum, quia eadem ecclesiae disciplina a Domino de caelo tribuitur et integratur. De qua Dominus cum ad patrem ascendisset, postquam resurrexit a mortuis, ad apostolos suos loquebatur: vos autem sedete hic in civitate, quoadusque induamini virtute ab excelso. Tunica ergo corporis Christi disciplina ecclesiae est; qui autem extra disciplinam est alienus est a corpore Christi. Non scindamus igitur illam, sed sortiamur de illa, id est, non solvamus quicquam de mandatis Christi, sed unusquisque in quo vocatus est in eo permaneat apud Deum.

Duodecimus abusionis gradus est populus sine lege, qui dum Dei dicta et legum scita contemnit per diversas errorum vias

1 Dominum] deum *O* eius sciderunt] consciderunt *BSMO* **2** scindunt *S* tonica *RS* **3** tegit *PSO* omnis ecclesia] omnem ecclesiam *PO*, omnes ecclesiae partes *T*, omnis ecclesie *F* **4** qui] quia et *M*, a quo *O*, *fehlt S* ecclesiae caput est *RF*, caput est ecclesiae *T*, *fehlt S* ecclesia *BMO* et *fehlt MS* sub] si sub *O*, *fehlt S* disciplina *fehlt S* non *fehlt RBSMO* est *fehlt BS* protegit *P*, pretegitur *O* **5** ornatur] coronat *P* tonica *S* contexta *RBSMO* desuper *fehlt F* **6** quia] quod *R* disciplina ecclesiae *FATS*, disciplina *fehlt R* de caelo a domino *P* **7** integratur] ingravatur *O* ad] adscendisset ad *R* ascendisset] ascenderet *BS*, *fehlt R* **8** resurrexisset *RFMO* suos *fehlt S* **9** hic *fehlt ATBS* quousque *AT*, quoscumque *F* **10** virtute *fehlt S* ab excelso] ex alto *TBS* tonica *RS* **10f** est disciplina ecclesiae *S*, disciplina est ecclesiae *A* **11f** alienus a corpore Christi est *P* **12** igitur] ergo *T* sortiamur] fortiamur *R* de *fehlt T* illa] illa cuius sit *P*, *fehlt T* **12f** id est *fehlt RBSMO* **13** Christi] domini *RFT*, *fehlt A* **14** quo] eo in quo *T* in *fehlt T* eo *fehlt T*, ea *F* permaneat] perneant *R* **16** dei *fehlt PRFAT* et] ac *A*

2 *Vergleiche der Tunica Christi mit der Ecclesia häufig, z. B. bei Aug., In Joh. und In psalm.* XXI (*Migne* XXXV, 1949 *und* XXXVI, 176), *Cassiodorus, In Psalt., Migne* LXX, 161. *Vgl. Harnack, Dogmengeschichte*[3] III, 135 **5** ipsa vero tunica] *vgl.*: erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum *Joh.* 19, 23 **9** vos autem *bis* **10** excelso *Luc.* 24, 49 (*vgl. Sabatier* III, 378) **12** non scindamus *bis* illa *Joh.* 19, 24 **13** unusquisque *bis* **14** deum I *Cor.* 7, 24

eundem perditionis laqueum incurrit. De quibus viis sub persona praevaricatoris populi humanum genus propheta ita deplangit: nos autem sicut oves erravimus, unusquisque in viam suam declinavit. De quibus etiam viis eadem sapientia loquitur per Salomonem: multae viae videntur hominibus rectae, et novissima earum ducunt ad mortem. Quae utique multae perditionis viae tunc inceduntur, cum una regalis via lex Dei videlicet, quae neque ad dexteram neque ad sinistram declinat, per neglegentiam deseritur. De qua scilicet via Dominus Christus qui est finis legis ad iustitiam omni credenti denuntiat: ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad patrem nisi per me. Ad quam viam omnes homines communiter invitat dicens: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam, quia non est personarum acceptio apud Deum. Ubi non est Iudaeus et Grecus, masculus et femina, servus et liber, barbarus et Scytha, sed omnia et in omnibus Christus; omnes enim unum sunt in Christo Iesu. Dum ergo Christus finis est legis, qui sine lege sunt sine Christo fiunt.

Igitur populus sine lege populus sine Christo est. Abusivum ergo in temporibus evangelii populum sine Christo fieri, quando

1 eundem] eundo *SO* viis] vis *getilgt F, fehlt O* sub] in *A* **2** praevaricatores *S*, praevaricationis *B* genus humanum *M* propheta] per prophetam *A* **3** erravimus] errantes *MO* in *fehlt F* via sua *F* declinavit] declinans *aus* deplangit *P* **4** etiam] viis etiam *RFAT* viis *fehlt RFATMO* eadem *fehlt T* per Salomonem loquitur *T* **5** viae] viae sunt que *R* **6** eorum *PTSMO* ducunt *aus* dicunt *B*, deducunt *M* mortem] perditionem *O* multae *fehlt PO* **7** incedunt *O* dei *fehlt M*, videlicet dei *PO* **8** neque ad sinistram] nec ad sinistram *O* **9** via *fehlt T* Christus] Iesus Christus *BS* **10** sum] sum inquiens *M* et *fehlt RFTSO* **11** viam *fehlt T* **13** laborati *F* honerati *BS* et ego reficiam vos *T*, *fehlt RFABS* quia] quoniam *P* **14** est] est enim *R* **15** scyta *O*, scita *PFATBSM*, scitha *R* et *fehlt F* **16** enim] ergo *MO* sunt] sumus *P* **17** fiunt]sunt *FBS* **18** est *fehlt PT* abusivus *F* **19** ergo] est ergo *O*, ergo *aus* ergo populum *A* in *fehlt P* fieri sine Christo *BSMO*

3 nos autem *Jes.* 53, 6 **5** multae viae *usw.*] *vgl. Prov.* 14, 12 **7** quae *bis* **8** declinat *Jes.* 30, 21 **9** qui *bis* **10** credenti] *vgl. Rom.* 10, 4 **10** ego sum via *Joh.* 14, 6 **12** venite *bis* **14** deum *Matth.* 11, 28 *und Rom.* 2, 11 **14** ubi non est *bis* **16** Christus *Gal.* 3, 28 *und Col.* 3, 11 **16** omnes enim *bis* Iesu *Gal.* 3, 28 **16f** dum ergo Christus finis est legis *usw.*] *vgl. über diese Stelle oben S.* 24 *Anm.* 2

apostolis in cunctas gentes licentia praedicationis data est, quando tonitruum evangelii per cunctas saeculi partes intonuit, quando gentes quae non sectabantur iustitiam apprehenderunt iustitiam, quando qui longe fuerunt facti sunt prope in sanguine Christi, qui aliquando non populus, nunc autem populus sanctus in Christo, quando est tempus acceptabile et dies salutis et tempora refrigerii in conspectu altissimi, quando unaquaeque gens habet testem resurrectionis, quando ipse protestatur Dominus: ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Non fiamus itaque sine Christo in hoc tempore transitorio, ne sine nobis Christus esse incipiat in futuro.

1 cunctis gentibus *O* praedicationis licentia *RFAT* **2** tonitrum *S* per cunctas *fehlt RFAT* partes] partibus *T*, patrias *P*, *fehlt M* **3** quae] quam *O* rectabantur *R* iustitiam *fehlt O* apprehenderunt *fehlt P* iustitiam *fehlt P* **4** quando] quando et *R* qui] in *F* longe] lege *F*, sine lege *T* **5** sanctus] dei *FAT* **6** tempora] tempus *P* **8** testem *fehlt P* resurrectionis] resurrectionem *P*, resurrectionis dominum nostrum Iesum Christum *M* quando] quomodo *O*, *fehlt M* ipse.... **11** incipiat in futuro *fehlt M* **8** ipse *fehlt TBSO* dominus] dicens *AT* **9** ego *fehlt R* sum *F* omnibus diebus *fehlt T* **10** fiamus] faciamus *AO*, simus *TBS* itaque] ergo *BSO* **11** transitorio *fehlt AT* ne] quia *A*, aliquid ne *O* incipiat esse *P* in *fehlt F* futuro. EXPLICIT *P*, futuro hic finit liber *R*, futuro. Explicit liber Cipriani de duodecim gradibus abusivis *A*, futuro EXPLICIT DE XII ABVS. *B*

2 quando gentes *bis* **7** altissimi] *vgl. Rom.* 9, 30; *Eph.* 2, 13; I *Pet.* 2, 10; II *Cor.* 6, 2; *Act.* 3, 20 **7** quando unaquaeque gens habet testem resurrectionis] *vgl. Isid., De ortu et obitu patrum* 81, 140—142 (*Migne* LXXXIII, 154) **9** ecce ego *usw. Matth.* 28, 20

ΆΠΑΞ ΛΕΓΟΜΕΝΑ.

bacchinus: qui ergo excommunicatum a catholico illo non permittente ⟨recipit⟩, bacchina ira sancti sacerdotis, in quod Christianorum electus est, excedit 55, 8.

compsallere: et eadem psalmista consona voce compsallit dicens 57, 16.

plagalis: attamen sciat rex quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit 53, 11.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkung IV

I. Entstehung und Geschichte des Traktats 1

1. Zeit der Entstehung S. 1. — 2. Irland die Heimat S. 2. — 3. Verwandtschaft mit der Irischen Kanonensammlung S. 4. — 4. Das Homoioteleuton S. 7. — 5. Kirchen- und literarhistorische Stellung des pseudo-cyprianischen Werkes S. 10. — 6. Titel; Schema; nationalirische Einflüsse S. 14. — 7. Die Abusiva in der lateinischen Literatur des Mittelalters S. 16; Autornamen S. 19. — 8. Die Abusiva in der angelsächsischen Literatur S. 22; in der deutschen S. 23.

II. Ausgabe 26

Die Überlieferung und ihre Verzweigung S. 26. — Übersicht über die benutzten Handschriften S. 28. — Text S. 32.

ΑΠΑΞ ΛΕΓΟΜΕΝΑ 61

FRAGMENTE DER HOMILIEN

DES

CYRILL VON ALEXANDRIEN

ZUM LUKASEVANGELIUM

VON

JOSEPH SICKENBERGER

Inhalt.

Seite

I. Vorbemerkungen 65
II. Texte 76
Schriftstellenverzeichnis 108

I. Vorbemerkungen.

Die Homilien des Patriarchen Cyrill von Alexandrien († 444) zum Lukasevangelium gehören zu den vielen patristischen Schriftkommentaren, die uns nicht mehr direkt und vollständig erhalten sind. Doch läßt sich aus den zwei Hauptquellen, die auch sonst reichliches Material zur Rekonstruierung verloren gegangener Originalwerke liefern, nämlich aus der griechischen Katenen- und der syrischen Übersetzungsliteratur, eine sehr gute und große, freilich auch lückenhafte indirekte Überlieferung gewinnen.

1. Schon Kardinal Angelo Mai hat i. J. 1838 im X. Bande seiner Auctores classici (1—407. 501—546, 605—607, 608—613) zahlreiche Cyrillfragmente zum Lukasevangelium ediert und diese Ausgabe mit erheblichen Erweiterungen und Verbesserungen i. J. 1844 im II. Bande seiner Nova Patrum bibliotheca (115—444) wiederholt. Ein Abdruck der letzteren Ausgabe befindet sich bei Migne, Patr. gr. LXXII 475—950. Nach diesem Abdruck sei auch im folgenden zitiert, weil er weiter verbreitet und handlicher ist. Mai edierte seine Sammlung von Cyrillfragmenten auf Grund eines reichen handschriftlichen Materials, das ihm als Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek zu Gebote stand. Zwölf Codices der Vaticana hat er benutzt; doch gibt er die Signaturen derselben nicht an, sondern beschreibt sie meist nur sehr allgemein. Ich fand jedoch in seinem Handexemplar des X. Bandes der Auctores classici (= Vat. lat. 1607) auf S. 2 einen Zettel eingeklebt, auf welchem Mai die 12 Signaturen zusammengeschrieben hatte. Hierdurch wurde es möglich, auch die Codices zu identifizieren, welche Mai nur allgemein beschrieben hatte. Es sind demnach folgende:

A = Vat. 1611 ann. 1116 sq., Haupthandschrift der Katene des Niketas von Heraklea zum Lukasevangelium[1].

B = Pal. 20 saec. XIII/XIV, Vertreter eines noch nicht näher bekannten Katenentypus zum Lukasevangelium[2].

C = Vat. 1423 saec. XV, enthält die von J. A. Cramer edierte Lukaskatene[3].

D = Vat. 758 saec. X/XI, enthält u. a. den dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Lukaskommentar um eine Anzahl Scholien erweitert[4].

E = Vat. 1610 saec. XVI, eine Hs der Lukaskatene des Makarios Chrysokephalos (14. Jahrh.)[5].

F = Vat. 1190 anni 1542, enthält einzelne Logoi der eben genannten Katene.

G = Reg. 3 saec. XII, Repräsentant eines Katenentypus zu Lk, der durch Erweiterung des sog. Petrus von Laodicea-Kommentares entstanden ist[6].

H = Vat. 1642 saec. XII, enthält das 1. Buch der genannten Niketaskatene[7].

J = Ottob. 452 saec. XI, enthält eine Prophetenkatene[8].

K = Pal. 273 saec. XV, eine Hs des Kommentars Cyrills von Alexandrien zu den Propheten nebst einem Katenenfragment zu Lk 1,1—2,25, verwandt mit dem sog. Petruskommentare[9].

L = Ottob. 100 saec. XVI, ein Auszug aus dem 2. Buche der Niketaskatene[10].

M = Vat. 1685 saec. XVI, Hs einer Psalmenkatene[11].

1) Vgl. meine Schrift: Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (künftig = Niketas) 31—40.

2) Vgl. meine Schrift: Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien (künftig = Titus) 59—69. 3) Vgl. Titus 56—59.

4) Vgl. Titus 122 ff. — Das dort angegebene Datum ist wohl nach E. Preuschens Ausgabe des Jo-Kommentars von Origenes S. LXVIII zu korrigieren. Der zur Gruppe der dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare gehörige Matthäuskommentar ist neuerdings von G. Heinrici zum ersten Male herausgegeben worden (Leipzig 1908). 5) Vgl. Titus 47—50.

6) Vgl. Titus 69—71. 7) Vgl. Niketas 47—49.

8) Vgl. M. Faulhaber, Die Prophetenkatenen nach römischen Hss 1—5. 9) Vgl. Titus 72. 10) Vgl. Niketas 64 f.

11) Vgl. H. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus 41.

Die Ausgabe Mais hat, wie ich schon früher[1] hervorhob, bedeutende Mängel. Daß sie überhaupt im ganzen brauchbar ist, verdankt sie nur dem Umstand, daß die Hauptquelle derselben die treffliche Niketashandschrift, Vat. 1611, bildete. Niketas hat für seine große Lukaskatene die Lukashomilien des Cyrill in ausgiebiger Weise exzerpiert und zahlreiche und lange Scholien aus derselben seiner Katene einverleibt. Er bezeichnete diese Scholien einfach mit dem Lemma *Κυρίλλου* und setzte dabei (wie auch sonst) als selbstverständlich voraus, daß sie dem Werke entnommen sind, in welchem Cyrill ex professo von der betreffenden Lukasstelle handelt, also seinen Lukashomilien. Aber freilich ist diese Art der Lemmatisierung nicht ausnahmslos gehandhabt worden. Gelegentlich kann das mit *Κυρίλλου* bezeichnete Scholion auch einem anderen Werke des Alexandriners, z. B. dem Werke gegen Julian oder dem *βίβλος τῶν θησαυρῶν* usw. entnommen sein. Und was von Niketas gilt, gilt in noch höherem Maße von den älteren Katenen, deren Lemmata meist nur die Autorennamen nennen, während Niketas auch sehr oft die betreffenden Werke angegeben hat. Es ist also sicher an der Ausgabe Mais manches zu sichten und zu streichen, wenn nur die Reste der Lukashomilien übrig bleiben sollen. Auf der andern Seite ist die Sammlung Mais auch noch nicht vollständig. Das hängt mit einem Defekt seiner Hauptquelle, des Vat. 1611, zusammen. In demselben sind nämlich die Quaternionen *ιη'* und *ιθ'* und ein oder zwei Schlußblätter verloren gegangen. Infolgedessen fehlen Scholien zu Lk 9, 23—10, 21 und 24, 51—53 und Mai mußte sich für diese Partien auf das relativ Wenige beschränken, was ihm seine übrigen Hss boten. Er benutzte zur Ergänzung hauptsächlich die Hs B, seltener C, E und F. Mai selbst ist sich übrigens z. T. der Mangelhaftigkeit seiner Edition bewußt gewesen. Daß man bei Katenenediționen auf das subjektive Ermessen der alten „eclogarii" angewiesen ist, bedauerte auch Mai und um so größer war darum seine Freude, als er noch in der Vorrede der Zeitungsnachricht gedenken konnte, daß eine „vollständige" syrische Übersetzung der Homilien Cyrills in Ägypten gefunden und von dort nach England gebracht worden sei.

1) Titus 31.

2. Seinen Wunsch nach Edition derselben erfüllte Robert Payne Smith, Unterbibliothekar der Bibliotheca Bodleiana in Oxford. Im Jahre 1858 veranstaltete er daselbst eine Ausgabe des syrischen Textes (S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum) und schon im nächsten Jahre ließ er ebenda in zwei Bänden eine englische Übersetzung der syrischen Homilien (A commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril, patriarch of Alexandria. Now first translated into English from an ancient syriac version) folgen. Vollständig sind nun die syrischen Texte allerdings auch nicht. Doch bieten sie viel mehr und — was für die Beurteilung der 156 Homilien von Wichtigkeit ist — nicht bloß, wie die Katenenfragmente, nur die das eigentlich Exegetische wiedergebenden Exzerpte, sondern die ganzen Ausführungen des seinem Volke predigenden alexandrinischen Bischofs. Smith hat für seine Edition acht syrische Codices, welche aus der nitrischen Wüste stammten und ins Britische Museum gelangt waren, benutzt. Der die Hauptmasse enthaltende Kodex besteht aus zwei Bänden (Add. Nr. 14551 und 14552) und entstammt dem VIII. Jahrhundert. Dazu kommen noch Nr. 12165 saec. XI/XII mit 10 Homilien, Nr. 14727 saec. XIII/XIV und Nr. 14725 saec. XIII mit je einer Homilie. Nr. 12154 saec. VIII enthält eine dogmatische Katene (Defensio fidei orthodoxae et apostolicae), in welcher eine größere Anzahl von Zitaten aus Cyrills Lukashomilien sich findet. Die Nrn. 12168, 14532, 14613 boten kein neues Material.

3. Eine kleine Ergänzung hat Smiths Ausgabe noch i. J. 1874 gefunden. Unter den von J. R. Crawfoot in der nitrischen Wüste erworbenen syrischen Manuskripten befanden sich auch vier Blätter, welche zu dem von Smith edierten Cod. 14552 gehörten. W. Wright, der bekannte Verfasser des Katalogs der syrischen Hss des Britischen Museums, hat im genannten Jahre in London die Blätter ediert (Fragments of the homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke edited from a Nitrian MS — nur in 100 Exemplaren für private Zirkulation gedruckt). Sie bieten Ergänzungen zur 112. bis 115. Homilie (zu Lk 15, 19—17, 10).

4. Auf Grund dieser griechischen und syrischen Überreste ließ sich dann konstatieren, daß uns noch drei Lukashomilien des

Cyrill im Original erhalten geblieben und schon vom alten Herausgeber, dem Pariser Kanonikus Joh. Aubert, im V. Bande (pars II) seiner Cyrillausgabe (Paris 1638) unter den Homiliae diversae ediert worden waren. Smith hat dies bezüglich der von Aubert edierten Homilia XII (= Migne LXXVII 1039—1050) erkannt. Dieselbe führt bei Aubert, der sie aus einem Pariser Codex Regius zum ersten Male edierte, den Titel: *Εἰς τὴν ὑπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Smith konnte für seine englische Übersetzung eine Hs des Trinity Colleges in Cambridge (B Q 7 saec. XII) beiziehen, wobei sich ergab, daß die Homilie ursprünglich in zwei geteilt war. Er hat sie deshalb als Homilie 3 und 4 ediert, indem er unter Vergleichung mit den wenigen Katenen- und syrischen Resten den griechischen Text ins Englische übersetzte. Eigentümlicherweise ist es ihm entgangen, daß auch noch eine zweite von Aubert edierte Homilie zu den Lukashomilien gehört. Es ist die unter Nr. IX edierte (= Migne LXXVII 1009—1015): *Εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welche der von Smith edierten syrischen Homilie 51 genau entspricht. Nur ist der griechische Text an einer Stelle anscheinend interpoliert worden (1012 D *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τι ἐννοῆσαι κτλ.* — 1013 B *ἐν τούτοις δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν*), indem noch andere Erklärungen für die Erscheinung des Moses und Elias eingeschoben wurden. Im syrischen Text (S. 228) fehlt nämlich die betreffende Partie. Da diese Homilie einen Lukastext exegesiert, der zu den Lücken der Maischen Ausgabe gehört, wird sie in der folgenden Edition zum Vergleiche heranzuziehen sein.

5. Ich beabsichtige nämlich hiermit in ähnlicher Weise, wie Wright die Smithsche Ausgabe ergänzte, die Maische Ausgabe zu ergänzen durch Komplettierung der Lücke, die durch den genannten Ausfall zweier Quaternionen und der Schlußblätter in Vat. 1611 entstanden war. Die Hss der vatikanischen Bibliothek boten Mai nicht die Möglichkeit, die Lücke zu ergänzen. Wohl aber hätte er in zwei anderen römischen Bibliotheken, der Angelica und Casanatensis, vollständige Codices des zweiten Buches der Niketaskatene finden können, mit deren Hilfe er die Lücke zu Lk 9, 23—10, 21 hätte ausfüllen können. Ich habe deshalb während eines römischen Aufenthaltes im Frühjahr 1901 diese von Mai übergangenen oder aus anderen Katenentypen

nur teilweise und unvollkommen ergänzten Cyrillfragmente aus dem Cod. Angelicus graec. 100 abgeschrieben und sie dann mit den mir zugänglichen Niketashandschriften in Rom, Florenz, Paris und München kollationiert. Ich bezeichne die fünf in Betracht kommenden griechischen Codices im Anschluß an die zwölf Maischen (A—M) mit N—R. Indem ich zugleich auf die genauere Beschreibung derselben in meinen Studien über Niketas verweise, nenne ich hier nur kurz Signatur und Inhalt:

N = Angel. 100 saec. XII, enthält ungefähr das 2. Buch der Niketaskatene (zu Lk 6, 31—12, 18)[1].

O = Laur. conv. soppr. 176 saec. XII/XIII, ebenfalls ein Vertreter ungef. des 2. Buches der Niketaskatene (zu Lk 6, 27—12, 10)[2].

O¹ = Casanat. 715 saec. XVI, eine Kopie des Laurentianus[3], die deshalb im folgenden außer acht bleibt.

P = Coisl. 201 saec. XIV—XV, enthält die ganze Niketaskatene[4].

Q = Par. 208 saec. XIV, enthält die 1. Hälfte der Niketaskatene (bis Lk 12, 46)[5].

R = Monac. 473 saec. XIV, enthält genau das 2. Buch der Niketaskatene (Lk 6, 17—11, 26)[6].

Die letztgenannte Hs ist sehr enge verwandt mit der Haupthandschrift A (= Vat. 1611). Sie wird also am besten repräsentieren, was A enthielt. Die Hss NO stehen sich ebenfalls sehr nahe, ohne direkt voneinander abhängig zu sein. Auch gegen A verhalten sie sich selbständig. Am engsten ist die Beziehung zwischen den beiden Pariser Hss PQ. Sie sind beide direkt oder indirekt aus einer gemeinsamen Vorlage abgeschrieben worden. Dieselbe ist identisch oder wenigstens sehr eng verwandt mit einer Niketashandschrift saec. XII/XIII, welche jetzt an zwei verschiedenen Orten aufbewahrt wird, nämlich auf dem Athos in der *μονὴ τῶν Ἰβήρων* (Cod. 371 f. 1—409 zu Lk 1—10) und in Konstantinopel im *μετόχιον τοῦ ἁγίου τάφου* (Cod. 466

1) Vgl. Niketas 51—53.
2) Vgl. Niketas 53—55.
3) Vgl. Niketas 58.
4) Vgl. Niketas 40—42.
5) Vgl. Niketas 44—46.
6) Vgl. Niketas 56—58.

zu Lk 11—24)[1]. Da PQ nicht direkt voneinander abhängen, ist der durch sie gebotene Ersatz für die mir unzugänglichen orientalischen Codices immerhin relativ gut.

Die folgende Edition bietet nun den Text der ganz oder teilweise von Mai übergangenen Cyrillscholien nach dem Wortlaute der Niketaskatene, zu dessen Konstituierung die genannten fünf Codices benutzt wurden.

Zum Vergleiche wurde weiterhin noch herangezogen:

1. Der Originaltext der von Aubert edierten Homilie auf die Verklärung Jesu nach der Ausgabe von Migne LXXVII 1009—1015. Er kam natürlich nur für die Fragmente Lk 9, 27—36 in Betracht. Sigel dafür ist **Hom.**

2. Der syrische Text nach der englischen Übersetzung desselben von Smith. Sigel: **Syr.**

3. Was Mai selbst aus seinen subsidiären Katenenhandschriften (hauptsächlich B, dann C, F) zur Ergänzung geboten hat, nach dem Abdruck bei Migne LXXII 475—950. Sigel: **Mai.**

4. Die Cyrillfragmente, welche in der von J. A. Cramer edierten Lukaskatene stehen. Sigel: **Cr.** Falls das betreffende Fragment schon dem Fundus der Cramerschen Katene, dem fälschlich Titus von Bostra zugeschriebenen, hauptsächlich aus Cyrill schöpfenden Lukaskommentare[2] angehört, ist noch beigefügt: **aus Ps.-Tit** (= Pseudo-Titus).

Die Varianten dieser vier gedruckt vorliegenden Texte wurden aber nur dann berücksichtigt, wenn sie für die Herstellung oder Beurteilung des Niketastextes von Bedeutung waren. Die bei Mai und Cr wären auch häufig so zahlreich gewesen, daß die Anfügung von Paralleltexten nötig gewesen wäre. Ein Vergleich mit Hom und Syr ermöglichte es vor allem, die wenigen Zusätze, die Niketas aus Eigenem gemacht hat, als solche zu erkennen. Da übrigens Niketas die Originaltexte genauer als alle übrigen Katenenschreiber zum Lukasevangelium wiedergibt, ist man durch eine Herstellung des Niketastextes dem eigentlichen Cyrilltexte sehr nahe gerückt. Die Varianten von Hom

1) Vgl. Niketas 42—44. Ein Schreiber ergänzte i. J. 1576 im Ivir. die Kapp. 11—24.

2) Vgl. Titus 16—41 und Biblische Zeitschrift I 182—193.

und Syr sind nicht zahlreich, wenn man von den selbstverständlich sehr erheblichen Kürzungen, die Niketas vornahm, absieht. Es wäre also keine schwere Aufgabe, auch noch über den Niketastext hinaus zum Original vorzudringen. Indes wäre es sinnlos, diese Arbeit nur zu einem Abschnitt der Lukashomilien vorzunehmen. Es müßten vielmehr die gesamten Homilienreste in diesem Sinne bearbeitet werden und als Vorstufe dazu wäre eine Erweiterung der handschriftlichen Grundlage der Maischen Edition notwendig. Sie müßten auf ähnlich breiter Basis ediert werden, wie ich es bezüglich der Titus von Bostra-Fragmente zum Lukasevangelium versucht habe.

Einige, meist gekürzte Cyrillfragmente haben sich auch in der lateinischen Lukaskatene, die Balthasar Corder S. J. i. J. 1628 in Antwerpen edierte (Catena sexaginta quinque graecorum patrum in s. Lucam)[1] und in der Catena aurea des Thomas von Aquin[2] erhalten. Sie entstammen der Niketaskatene, sind aber für die Konstituierung ihres Textes von sehr geringem Werte. Ich begnügte mich daher in den Fällen, wo ein Cyrillfragment ganz oder teilweise auch in diesen lateinischen Drucken zu finden ist, damit, einfach darauf hinzuweisen durch die Notiz: **Vgl. Cord** (= Corder), oder **Vgl. Th** (= Thomas).

Die folgende Edition bezeichnet nun in der Überschrift die Verse des Lukasevangeliums, welche das betreffende Cyrillfragment exegesiert. Diese Bezeichnung habe ich dem Inhalt des Scholions entnommen und sie stimmt deshalb nicht immer genau mit der Einreihung bei Niketas, der z. B. die drei Fragmente zu Lk 9, 52—55; 9, 52—54; 9, 55 neben anderen Scholien hinter den Text von Lk 9, 52—56 stellt. Doch habe ich die Reihenfolge der Hss eingehalten, da sie auch der Reihenfolge bei Syr genau entspricht. Alle Fragmente tragen in den Hss das Lemma *Κυρίλλου* sei es ausgeschrieben oder in Abkürzungen. Ich habe es aber als selbstverständlich weggelassen, dafür das Fehlen des Lemmas besonders bemerkt. Im Apparate der Texte verzichtete ich auf Nennung orthographischer Varianten, wie *θεοσημεία* und *θεοσημία*, *ἰδιότης* und *ἰδιώτης*. Auch die in den Hss sehr häufig sich findende Schreibung *Μωσῆς* etc. oder *Ἠλιοὺ* ließ ich unberücksichtigt und schrieb *Μωυσῆς* und *Ἠλίου*.

1) Vgl. Niketas 69—71. 2) Vgl. Niketas 65 f.

Auch war, da relativ wenig zu notieren war, die Trennung der Variantenangaben von den Nachweisen der Schriftzitate und sonstigen Bemerkungen nicht nötig. Die alttestamentlichen (näherhin Psalmen-) Zitate sind nach der Einteilung der LXX notiert.

Der Zweck der nachfolgenden Edition ist nur, möglichst „reine Arbeit zu machen". Manche Texte waren ja schon bekannt. Aber da und dort zerstreut und vielfach in sehr sekundärer Textgestalt überliefert. B, die Hauptquelle der Ergänzungen Mais, hatte den Cyrilltext häufig nur sehr frei und mit erheblichen Kürzungen wiedergegeben. Hier bot der Niketastext wertvolle Ergänzungen.

Eine inhaltliche Würdigung der Lukashomilien Cyrills darf sich natürlich nicht auf die folgenden griechischen Fragmente beschränken. Wer diese Arbeit unternimmt, wird vor allem zur syrischen Übersetzung zu greifen haben, weil dort die vollen Texte überliefert sind samt dem Wortlaut des Schrifttextes, den Cyrill seiner Predigt jeweils vorausschickte. Es ist mir eine besondere Freude, hier darauf hinweisen zu können, daß es mir gelungen ist, Herrn Dr. Adolf Rücker in Breslau, einen tüchtigen Kenner des Syrischen, zur näheren Untersuchung dieser Texte anzuregen. Wenn auch in den Homilien Cyrills der Prediger den Exegeten stark übertönt und die moralischen Anwendungen, die aus dem Schrifttexte gezogen werden, die Erklärung desselben numerisch weit übertreffen, so fehlt es doch nicht an exegetisch interessanten Ausführungen. Um einige Beispiele aus den folgenden Texten herauszugreifen, weise ich darauf hin, wie Cyrill das *ἐπαισχύνεσθαι* Lk 9, 26 nicht im Sinne von: sich jemands schämen, sondern im Sinne von: Ehrfurcht entgegenbringen erklärt. Der Vater desjenigen, der Christus zunächst nicht nachfolgt, um noch seinen Vater zu begraben (Lk 9, 59), ist nach Cyrill noch nicht gestorben, wohl aber hochbetagt, so daß ihn der Sohn noch den kurzen Rest seiner Tage hindurch pflegen will; *θάψαι* sei im Sinne von *γηροκομῆσαι ἄχρι ταφῆς* zu nehmen; das einfache Begräbnis hätte Christus dem Sohne nicht gewehrt. Die alexandrinische Richtung des Cyrill offenbart sich besonders deutlich in der Erklärung von Lk 9, 58: Daß die Füchse und Vögel ihre Ruhestätten haben, der Menschensohn aber nicht, wird zunächst ganz dem Wortsinn entsprechend erklärt und

gesagt, Jesus habe nicht die Ruhe, wie sie sogar Tieren gegönnt ist, gefunden und den Belästigungen nicht entgehen können. Das ist indes nach Cyrill nur die *ἁπλουστέρα καὶ πρόχειρος διάνοια*. Er will aber über diesen sensus obvius hinausgehen und die tieferen Gedankengänge, die *κεκρυμμένη δήλωσις* aufzeigen. Danach bezeichnen, wie an einer Reihe von Bibelstellen nachgewiesen wird, die Füchse und Vögel die bösen dämonischen Mächte, welche von der Seele des Menschen Besitz ergriffen haben, so daß für Jesus kein Platz mehr ist. Daß auch die trinitarischen und christologischen Kämpfe der damaligen Zeiten ihre Spuren zurückgelassen haben, beweist die Betonung des aus dem Vater hervorgehenden *ὁμοούσιον πνεῦμα* zu Lk 10, 16 und 21^a oder des *ὁμοούσιος υἱός* zu Lk 10, 21^b.

Unsere Kenntnis um die Komposition der großen Niketaskatene zum Lukasevangelium wird durch die folgende Edition insofern noch erweitert, als wir wieder eine Reihe von überleitenden, zusammenfassenden und erläuternden Zusätzen kennen lernen, die meist der Feder des Niketas selbst entstammen. Sie werden immer als solche bezeichnet werden. Ein hübsches Beispiel diskreter Kritik bietet die Einleitung zum Scholion zu Lk 9, 42, wo Niketas in einer Kontroversfrage auf die Seite des Chrysostomus und Cyrill tritt und deren Erklärung gegenüber der des Titus von Bostra bevorzugt. In meinen Studien über die Niketaskatene (S. 75) hatte ich behauptet, daß Niketas die älteren Lukaskatenen gekannt hat, daß er aber diese Mittelquellen verschmähte, wenn ihm die Originalien zur Verfügung standen. Die folgenden Cyrillfragmente bieten aber nun auch ein Beispiel für die Ausnahme von der Regel: Zu Lk 10, 4^a und 4^b hat Niketas zwei Cyrillexzerpte in einer Textgestalt aufgenommen, die sich mit der der Lukaskatene des Cod. Pal. 20 (= B) fast völlig deckt. Das gleiche gilt bezüglich des unechten, d. h. nicht den Lukashomilien Cyrills zugehörigen Scholions zu Lk 9, 29. Nur findet sich dieses auch noch in dem Lukaskommentare, der dem Petrus von Laodicea zugeschrieben wird. Immerhin ist durch diese Beispiele wahrscheinlich gemacht, daß Niketas die Katene des Cod. B oder wenigstens die Katene, aus welcher diese geschöpft hat, gekannt und benutzt hat. Vielleicht ist auch die Partie aus dem Pseudotituskommentar zu Lukas, welche Niketas zu

Lk 9, 52 aufgenommen hat, auf dem Umwege über die Katene des Cod. B in die Niketaskatene gelangt. Solange noch soviel wertvolle griechische Evangelienkommentare und -Katenen unediert sind, lassen sich ganz sichere Schlüsse über diese Quellenverhältnisse nicht ziehen. Doch genügt das Gesagte zum Nachweise, daß Niketas solche Mittelquellen gekannt und gelegentlich auch benutzt hat. Es wurde dies inswischen auch von Franz Diekamp in der glänzenden Ausgabe einer dogmatischen Katene, der Doctrina patrum de incarnatione verbi (Münster 1907, S. LXXIV f) bewiesen. Ein Auszug dieser Doctrina hat Niketas ebenfalls als Quelle gedient.

Dem Bibeltext Cyrills wurde im folgenden insofern besondere Aufmerksamkeit gewidmet, als alle Sonderlesarten als solche notiert worden sind. Es konnten hierfür selbstverständlich nur die in den Fragmenten selbst enthaltenen Bibelzitate, nicht die vorausgeschickten Lukastexte in Betracht kommen, da die letzteren ja nur den Katenentext des Niketas repräsentieren. Aber auch bei den innerhalb der Fragmente stehenden Bibelzitaten ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Niketas oder ein Handschriftenschreiber Angleichungen an den ihm bekannten Bibeltext vorgenommen hat. Wo die Lesarten der folgenden Cyrillfragmente nur durch einige Bibelcodices etc. vertreten sind, unterblieb der Hinweis darauf. Ich nenne aber hier noch einige Beispiele für diese Fälle:

Ex	15, 27	unten	S. 99, 26	(Varianten: *ἦλθον* und *Ἐλείμ*)
Ex	20, 12	„	„ 97, 9	(*μητέρα σου*)
Mt	11, 29	„	„ 89, 18	(*πρᾶος*)
Lk	9, 48	„	„ 89, 29	(*ἔσται*)
Lk	9, 54	„	„ 92, 4	(*ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*)
Lk	9, 57	„	„ 94, 21	(*ἐὰν*)
Lk	9, 62	„	„ 98, 16	(*εἰς τὴν βασιλείαν*, aber 34, 25 *τῇ βασιλείᾳ*)
Lk	10, 3	„	„ 101, 17	(*πρόβατον*)
Lk	10, 21	„	„ 105, 17	(*τῷ πνεύματι*, aber 41, 26 *ἐν τῷ .. πνεύματι*)
Lk	24, 51	„	„ 106, 26	(*ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν*)
1 Kor	4, 13	„	„ 94, 6	(*βλασφημούμενοι*)
2 Kor	13, 3	„	„ 103, 9	(*Εἰ*). —

Bei der Korrektur der Texte unterstützte mich Herr Professor Paul Wendland. Ich spreche dem verehrten Kollegen auch an dieser Stelle für seine wertvolle Mithilfe und sachkundige Beratung meinen herzlichsten Dank aus.

II. Texte.

Zu Lk 9, 23 f

Οἱ γενναῖοι τῶν στρατηγῶν τοὺς τῶν τακτικῶν ἐπιστήμονας ἀκονῶσι πρὸς εὐτολμίαν οὐ μόνας αὐτοῖς τὰς ἐκ τοῦ νικῆσαι τιμὰς ὑπισχνούμενοι, ἀλλὰ γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ παθεῖν εὐκλεὲς εἶναι λέγοντες καὶ πάσης αὐτοῖς εὐφημίας πρόξενον· οὐ γάρ ἐστι τῶν ἐνδεχομένων τοὺς ἐθέλοντας εὐδοκιμεῖν ἐν μάχαις μὴ οὐχὶ καὶ τὰς ἐκ τῶν ἀνθεστηκότων ὑπομένειν ἔσθ' ὅτε πληγάς. πλὴν οὐκ ἄμισθον ἔσται τὸ παθεῖν αὐτοῖς· ἐπαινεθήσονται γὰρ ὡς τοῖς πολεμίοις ἐπιπηδήσαντες, καὶ αὐτὸ τὸ πάθος μαρτυρήσει πάντως αὐτοῖς ὅτι φρονήματι κέχρηνται σφόδρα νεανικῷ. τοιοῦτο διδάσκοντα ὁρῶμεν καὶ αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. ἀφορμὴ δὲ γέγονεν αὐτῷ τοῦ τοιοῦδε λόγου τὸ προαπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς ὅτι χρὴ πάντως αὐτὸν τὰς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐφόδους ὑπενεγκεῖν ἐμπαιχθῆναί τε παρ' αὐτῶν καὶ ἐμπτυσθῆναι καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ ἀναστῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. ἵνα τοίνυν μὴ ὑπολάβωσιν ὅτι πείσεται μὲν αὐτὸς ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς τὰς ἐκ τῶν φονώντων ἐπηρείας, αὐτοῖς γε μὴν ἔξεστι διαβιοῦν ἀνειμένως, ἀναγκαίως δεικνὺς ὅτι διὰ τῶν ἴσων ἀνδραγαθημάτων ἰέναι χρὴ τοὺς τῆς παρ' αὐτοῦ δόξης ἐπιθυμοῦντας τυχεῖν, μονονουχὶ καὶ διαμαρτύρεται λέγων τὰ προκείμενα· ἔδει γάρ, ἔδει τοὺς εἰς τοιαύτην λειτουργίαν προκεχειρισμένους εὐσθενεστάτους εἶναι καὶ νεανικούς, ὡς μηδὲν ὑφορᾶσθαι τῶν δεινῶν. ὁ τοιοῦτος ἑαυτὸν ἀρνήσεται μονονουχὶ καὶ ἀποταξάμενος τῇ παρούσῃ ζωῇ ὑπέρ γε τοῦ

Zu Lk 9, 23 f: N 136v O 155v P 248 Q 298v R 217 = Syr 221—224. Vgl. Th. — **4** *ἀκονοῦσι* PQR | **6** *εὐφημίας*] *εὐθυμίας* Q | **10** *ἐπιπηδήσοντες* PQ | **12** *τοιοῦτον* Q | **16** Vgl. Mt 27, 29 f | *ἐμπυσθῆναι* N | **17** Lk 9, 22 | **22** *λέγων*—**23** *ἔδει τοὺς* < R | **23** *τὰ προκείμενα* ist Kürzung des Niketas; Cyrill hatte, wie Syr zeigt, den vollen Text von Lk 9, 23

ἀγαθοῦ καὶ τῆς εἰς Χριστὸν ἀγάπης. οὕτως τις ἀκολουθήσει Χριστῷ μονονουχὶ κεκραγώς τε καὶ λέγων πρὸς τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα Χριστὸν ὅτι Ἕνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς τοιοῦτος ἦν ὁ μακάριος Παῦλος φάσκων· Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. ἄριστα δὴ οὖν κατευμεγεθεῖν ἐπιτάττει παντὸς πειρασμοῦ τε καὶ διωγμοῦ εὖ εἰδότας ὅτι οἱ τὰ αὐτοῦ ζηλοῦν ἐθέλοντες ἔσονται κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς δόξης αὐτοῦ. οὐ γὰρ εἴ τις γένοιτο τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν καταφρονητής, οὗτος ἀπόλωλεν· ἐν γάρ τοι τῷ ἀπολέσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν εὑρήσει μᾶλλον αὐτήν, ὡς ἔν γε τῷ εὑρεῖν ὑποστήσεται τὴν ἀπώλειαν.

Zu Lk 9, 25a

Ὅτι δὲ κρεῖττον ἀπαραβλήτως τῆς ἐν κόσμῳ λαμπρότητος καὶ τρυφῆς τὸ εὐδοκιμεῖν ἐστιν ἐν ἀγάπῃ τῇ κατὰ Χριστόν, διαδείκνυσιν εἰπών·

Zu Lk 9, 25b

Ὅταν γάρ τις εἰς τὸ παραυτίκα ἡδὺ μᾶλλον ἢ τὸ χρήσιμον ἀποβλέπων παραιτήσηται μὲν τὸ παθεῖν, ἕληται δὲ τὸ διαβιῶναι λαμπρῶς, κἂν εἰ πλοῦτον ἔχοι καὶ περιουσίαν χρημάτων, τί τὸ ὄφελος ἐντεῦθεν αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἀπολέσαντι; παράγεται γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου καὶ ἐν ἴσῳ σκιαῖς μετακλίνεται τὰ τερπνὰ καὶ ἀφίπταται τῶν ἐχόντων ὁ πλοῦτος· οὐ γὰρ ὠφελήσουσι θησαυροὶ ἀνόμους, δικαιοσύνη δὲ ῥύεται ἐκ θανάτου.

1 *οὕτω* PQ | **3** Ps 44, 23; Röm 8, 36 | **4** *ἐλογίσθημεν—σφαγῆς* < R | **5** *φάσκων*] *πάσχων* Q | Gal 2, 19 f | **14** *εὑρήσει* ist nach Mt 10, 39 zitiert.

Zu Lk 9, 25a: N 139v O 158 P 249 Q 300 R 220 = Syr 224. Vgl. Cord Th. — **19** Auf *εἰπών* folgt wie in Syr unmittelbar der Text von Lk 9, 25 und dann das nächste Cyrillfragment.

Zu Lk 9, 25b: N 139v O 158 P 249v Q 300 R 220 = Syr 224. Vgl. Th. — **22** *ἕλοιτο* NOPQR | **25** 1 Kor 7, 31 (*παράγει*) | Vgl. Sap 5, 9 | **26** *ἀφίπταται*] *φίπταται* O | **27** Prv 10, 2.

Zu Lk 9, 26a

Ἵνα δὲ καὶ τὸν τοῦ ἐθελῆσαι πονεῖν ἐναργῆ καταστήσῃ μισθόν, ἐπιφέρει τούτοις καί φησιν·

Zu Lk 9, 26b

Πολλὰ δὲ κατὰ ταὐτὸν ἐργάζεται χρήσιμά τε καὶ ἀναγκαῖα διὰ τούτων τῶν λόγων. πρῶτον μὲν γὰρ δείκνυσιν ὅτι πάντη τε καὶ πάντως ἕψεται τοῖς αἰσχυνομένοις αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ λόγους τὸ τῶν ἴσων τυχεῖν. τί δ' ἂν γένοιτο τούτῳ τὸ ἰσοστατοῦν εἰς δύναμιν εὐθυμίας; εἰ γὰρ ἐπαισχύνεταί τινας ὁ κριτὴς ὡς ἐποφείλων αὐτοῖς τὸν τῆς εὐπειθείας μισθὸν καὶ τῆς εἰς ἑαυτὸν ἀγάπης τὰ γέρα καὶ τὸν τῆς εὐνοίας στέφανον, πῶς οὐκ ἔστιν ἀναμφιλόγως εἰπεῖν ὅτι πάντη τε καὶ πάντως ἐν ἀτελευτήτοις ἔσονται τιμαῖς τε καὶ δόξαις οἱ τῶν οὕτω λαμπρῶν τετυχηκότες ἀγαθῶν; εἶτα πρὸς τούτοις φόβον αὐτοῖς ἐντίκτει καταβήσεσθαι λέγων ἐξ οὐρανοῦ οὐκ ἐν σμικροπρεπείᾳ τῇ πρώτῃ καὶ ἐν ὑφέσει τῇ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ἐν δόξῃ τῇ τοῦ πατρὸς δορυφορούντων ἀγγέλων. οὐκοῦν παγχάλεπον καὶ ὀλέθρου μεστὸν τὸ καταγνωσθῆναι μὲν ἐπὶ ἀφιλίᾳ τε καὶ ἀφιλεργίᾳ καταφοιτήσαντος ἄνωθεν τοῦ κριτοῦ καὶ ἀγγελικῶν ταγμάτων περιεστηκότων, μέγα δὲ καὶ παντὸς θαύματος ἄξιον καὶ τῆς εἰς λῆξιν εὐημερίας πρόξενον τὸ ἐπὶ τοῖς ἤδη προπεπονημένοις χαίρειν αὐτοὺς καὶ τὸ προσδοκᾶν τῶν ἱδρώτων τὰς ἀμοιβάς· ἐπαινεθήσονται γὰρ οἱ τοιοίδε Χριστοῦ λέγοντος· Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἑτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Zu Lk 9, 26a: N 140 O 158v P 249v (ohne Lemma) Q 300 R 220 = Syr 224 f. — **3** Auf *φησιν* folgt unmittelbar der Text von Lk 9, 26 und ein Eusebiusscholion und dann das nächste Cyrillfragment. Nach Syr gehören die beiden Cyrillfragmente unmittelbar zusammen.

Zu Lk 9, 26b: N 140v O 159 P 249v Q 300v R 221 = Syr 225, Mai 652 A—C, Cr 76, 16—77, 3. Vgl. Cord Th. — **5** *καταυτον* R | **6** *πάντη* < O | **9** Bezüglich des Sinnes von *ἐπαισχύνεσθαι* vgl. oben S. 73 | **11** *τῆς*[2] < PQ | **13** *ἀτελεύτοις* NQ; *ἀτελευτήτοις* auch Mai Cr | **16** *τῇ πρώτῃ* < N | **19** *ἀφελία* O; *δειλίᾳ* Mai Cr und auch Syr (cowardice) | **21** *καὶ*[1] + *τοῦ* PQR | **24** Mt 25, 34 | **25** *ἠτοιμασμένην* R

Zu Lk 9, 27—29

Οὔπω τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν ἐσχηκότας τοὺς μαθητὰς εἰκὸς ἦν τάχα που καὶ ἀνθρωπίναις περιπεσεῖν ἀσθενείαις καί τι τοιοῦτον καθ' ἑαυτοὺς ἐννενοηκότας εἰπεῖν· Πῶς ἀρνήσεταί τις ἑαυτόν; ἢ πῶς ἀπολέσας τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν εὑρήσει πάλιν αὐτήν; τί δὲ τοῖς τοῦτο παθοῦσι τὸ ἰσοστατοῦν ἔσται γέρας; ἢ καὶ ποίων ἔσται χαρισμάτων μέτοχος; ἵνα τοίνυν τῶν τοιούτων αὐτοὺς ἀποστήσῃ λογισμῶν καὶ οἷον μεταχαλκεύσῃ πρὸς εὐανδρίαν τῆς ἐσομένης αὐτοῖς εὐκλείας ἐπιθυμίαν ἐντεκών φησι· Λέγω δὲ ὑμῖν· εἰσί τινες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων, οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. βασιλείαν δὲ θεοῦ λέγει αὐτὴν τὴν θέαν τῆς δόξης, ἐν ᾗ καὶ αὐτὸς ὀφθήσεται κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, καθ' ὃν ἐπιλάμψει τοῖς ἐπὶ γῆς· ἤξει γὰρ ἐν δόξῃ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ οὐκ ἔν γε μᾶλλον σμικροπρεπείᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς. πῶς οὖν ἄρα θεωροὺς ἐποιεῖτο τοῦ θαύματος τοὺς λαβόντας τὴν ὑπόσχεσιν; ἄνεισιν ἐπὶ τὸ ὄρος τρεῖς ἀπ' αὐτῶν τοὺς ἀπολέκτους ἔχων. εἶτα μεταπλάττεται πρὸς ἐξαίρετόν τινα καὶ θεοπρεπῆ λαμπρότητα ὥστε καὶ τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ τῇ τοῦ φωτὸς προσβολῇ διαλάμψαι καὶ οἷον ἀπαστράψαι δοκεῖν.

Zu Lk 9, 30 f

Πλὴν Μωυσῆς καὶ Ἠλίας περιεστηκότες τὸν Ἰησοῦν προσελάλουν, φησίν, ἀλλήλοις τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλε

Zu Lk 9, 27—29: N 144 O 162 P 251v Q 302 R 225 = Hom 1009—1012, Syr 227 f, Mai 652 C—653 A, Cr 77, 6—24. Vgl. Cord. — **7** *χαρισμάτων ἔσται* P | **10** *ὑμῖν* + *ἀληθῶς* Lk 9, 27 | **14** *ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ* in *ἐκεῖνον τὸν καιρὸν* korrigiert R | **15** *γε μᾶλλον* < N | **18** *ἐπὶ*] *εἰς* PQ (so auch in den Evv) | **20** *τὸν* < N | **21** *ἀναστράψαι* NQR, *ἀπαστράψαι* auch Mai Cr, *καὶ οἷον ἀπαστράψαι* < Hom, wohl *ἐξ ὁμοιοτελ.*, weil in Syr vorhanden. — Bei Mai (653 A 5—10) ist aus E nach **18** *ἔχων* ein Satz eingefügt: Inc. *Δεικνὺς ὅτι χθαμαλὸς νοῦς*, Expl. *τῆς τῶν παθῶν ὑψηλότερος καταδυναστείας χρηματίσας.* Dies ist ein Cyrillscholion der Lukaskatene des Makarios Chrysokephalos, aber aus dem 15. Logos, welcher den parallelen Mt-Text erklärt. Es befindet sich auch in der Sammlung der Mt-Scholien: Migne LXXII 425 A 10—13. Den Lk-Homilien des Cyrill ist es nach Ausweis von Hom und Syr nicht entnommen.

Zu Lk 9, 30 f: N 148v O 165v P 253 Q 304 R 230 = Hom 1012, Syr 228, Mai 653 A—C, Cr 77, 24—78, 5. Vgl. Th. — **24** *φησὶν* < NO, auch Hom Syr Mai Cr.

πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ, τουτέστι τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸ μυστήριον καὶ τὸ σωτήριον πάθος, τὸ ἐπί γέ φημι τῷ τιμίῳ σταυρῷ· δόξαν γὰρ αὐτὸ καλοῦσιν ἀεί. καὶ γάρ ἐστιν ἀληθὲς ὅτι ὁ διὰ Μωυσέως νόμος καὶ τῶν ἁγίων προφητῶν ὁ λόγος τὸ Χριστοῦ μυστήριον προανέδειξαν, ὁ μὲν ἐν τύποις καὶ σκιαῖς, μονονουχὶ καθάπερ ἐν πίνακι καταγράφων αὐτό, οἱ δὲ πολυτρόπως προηγορευκότες ὡς καὶ ὀφθήσεται κατὰ καιροὺς ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς καὶ ὅτι τῆς πάντων ἕνεκα σωτηρίας καὶ ζωῆς οὐ παραιτήσεται τὸ παθεῖν τὸν ἐπὶ ξύλου θάνατον. οὐκοῦν ἡ Μωυσέως καὶ Ἠλίου παράστασις καὶ τὸ προσλαλεῖν ἀλλήλοις αὐτοὺς οἰκονομία τις ἦν εὖ μάλα καταδεικνύουσα δορυφορούμενον μὲν ὑπὸ νόμου καὶ προφητῶν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς καὶ νόμου καὶ προφητῶν δεσπότην, προκαταδειχθέντα δὲ παρ' αὐτῶν, δι' ὧν ἀλλήλοις συνῳδὰ προεκήρυξαν.

Zu Lk 9, 29 (unecht)

Πεπρᾶχθαι δέ φαμεν τὴν μεταμόρφωσιν οὐχὶ δή που τὸ σχῆμα τὸ ἀνθρώπινον μεταβαλόντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ δόξης τινὸς φωτοειδοῦς περιστελλούσης αὐτὸ καὶ τὸν ἀτιμότατον τῆς σαρκὸς χαρακτῆρα μεταχρωννύσης ὥσπερ εἰς ὄψιν εὐκλεεστέραν κατὰ τὸ Σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ, παρὰ τοῦ μακαρίου Παύλου καλῶς τε καὶ ὀρθῶς εἰρημένον. νυνὶ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο σάρξ ἐστι γυμνή, οὐ δόξῃ τινὶ κατακεχρωσμένη, οὐ λαμπρότητι φυσικῇ κατηγλαϊσμένη, ψιλὴν δὲ καὶ μόνην τὴν ἐκ φύσεως ἀδοξίαν καὶ ἀσθένειαν ἔχουσα, κατὰ δὲ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν ἐξαλλαγή τις ἔσται θεοπρεπὴς καὶ δόξης, οὐ σχήματος, μεταβολή. θείας γὰρ δόξης

3 *δόξαν — ἀεί* ist Zusatz des Niketas; denn er fehlt Hom Syr Mai Cr | **4** *ἀληθῶς* PQ | *ὅτι* + *καὶ* R | **7** Vgl. Hebr 1, 1 | **8** *ὅτι* < NO, auch Mai | **9** *ἕνεκεν* N, auch Mai | *καὶ ζωῆς* < NO, auch Mai | **11** *τὸ προσλαλεῖν*] *πρὸς τὸ λαλεῖν* PQ | **12** *καταδεικνύουσα* auch Hom, *δεικνύουσα* NO PQ | **13** *τὸν κύριον* — **14** *προφητῶν* < P | *Ἰησοῦν* + *τὸν* Q

Zu Lk 9, 29: N 149v O 167 P 253v Q 305 R 231 = Mai 653 D—656 B. Vgl. Th. — **17** *Πεπρᾶχθαι* — **19** *αὐτό* steht auch wörtlich in der Sammlung der Mt-Scholien Cyrills, Migne LXXII 425 A—B | **20** *-τον τῆς σαρκὸς* < R inf. Verblassung der Schrift | *μεταχρωννύντος* NOPQR | **21** *εὐκλεεστέραν* < NOPQR | 1 Kor 15, 43 | *-εται*[2] < R aus eben angeg. Grunde | **22** *τε καὶ ὀρθῶς* < N, auch Mai | **24** *οὐ λαμπρότητι — κατηγλαϊσμένη* < R | **26** *δὲ*] *γε* N, + *γε* PQR | **27** *καὶ — μεταβολή* < NOPQR

ἐπιβλήματι περιαστράψει λοιπόν· ἐκλάμψουσι γὰρ οἱ δίκαιοι καθάπερ ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος φωνήν.

Zu Lk 9, 32 f

Οἱ μὲν μακάριοι μαθηταὶ βραχύ πως ἀπονυστάζουσιν ὡς τῇ προσευχῇ σχολάζοντος τοῦ Χριστοῦ· ἐπλήρου γὰρ οἰκονομικῶς τὰ ἀνθρώπινα. εἶτα διαγρηγορήσαντες θεωροὶ γεγόνασι τῆς οὕτω σεπτῆς καὶ παραδόξου μεταβολῆς. οἰηθεὶς δὲ ἴσως ὁ θεσπέσιος Πέτρος ὅτι τάχα που ἐνέστηκεν ὁ καιρὸς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἀποδέχεται μὲν τὰς ἐν τῷ ὄρει διατριβάς, σκηνὰς δὲ δεῖν τρεῖς γενέσθαι φησί· Χριστῷ μὲν μίαν, τὰς ἑτέρας δὲ Μωυσεῖ καὶ Ἠλίᾳ. ἀλλ᾽ οὐκ ᾔδει, φησίν, ὃ λέγει· οὐ γὰρ ἦν καιρὸς τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, οὔτε μὴν τοῦ χρῆναι λαβεῖν τοὺς ἁγίους τῆς ἐπηγγελμένης αὐτοῖς ἐλπίδος τὴν μέθεξιν. ὡς γὰρ ὁ Παῦλός φησι, μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, Χριστὸς δηλονότι. οὔσης οὖν ἐν ἀρχαῖς ἔτι τῆς οἰκονομίας καὶ οὔπω πεπερασμένης πῶς ἦν εἰκὸς καταλῆξαι Χριστὸν τῆς εἰς τὸν κόσμον ἀγάπης ἀποφοιτήσαντα τοῦ παθεῖν ἐθέλειν ὑπὲρ αὐτοῦ; σέσωκε γὰρ τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν καὶ αὐτὸν ὑπομείνας τὸν κατὰ σάρκα θάνατον καὶ διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καταργήσας αὐτόν.

Zu Lk 9, 35

Οὐκοῦν πρὸς τῇ ἀπορρήτῳ καὶ παραδόξῳ θέᾳ τῆς δόξης Χριστοῦ πέπρακταί τι καὶ ἕτερον χρήσιμόν τε καὶ ἀναγκαῖον

1 Mt 13, 43 | **2** *ὁ* < NOPR. — Das Scholion gehört, wie das Fehlen in Syr beweist, nicht zu den Lk-Homilien Cyrills. Es steht auch in der Katene des Pal. 20 (= B), aus welcher es Mai edierte. Wenigstens teilweise gehörte es auch dem sog. Petrus von Laodicea-Kommentar zu Lk an und führte auch eine Sonderexistenz (vgl. Titus 126 f). Niketas hat es also aus einer dieser Mittelquellen geschöpft.

Zu Lk 9, 32 f: N 151v O 168v P 254v Q 306 R 234 = Hom 1013, Syr 228 f, Mai 653 C—D, Cr 78, 5—21. Vgl. Cord Th. — **6** *τῇ* < R inf. der Verderbtheit des Blattes | *σχολάζοντες* O | **8** *τῆς οὕτω* < Q **11** *δεῖν*] *ἰδεῖν* R | *τρεῖς* < N | **13** Mt 13, 39 u. ö. | **15** Phil 3, 21 | **17** *Χριστοῦ* Hom Syr, *κυρίους* Cr (wohl *κυρίου*), in Mai fehlt das Zitat | **19** Vgl. Jo 3, 16 | **22** Vgl. 2. Tim 1, 10 u. a.

Zu Lk 9, 35: N 154 O 170v P 255v Q 307 R 236 = Hom 1013, Syr 229, Mai 656 B. — **24** *δόξης* + *τοῦ* PQR

εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐπ᾽ αὐτῷ πίστεως καὶ οὐχὶ μόνοις τοῖς μαθηταῖς, ἀλλὰ καὶ ἡμῖν αὐτοῖς. ἐκ νεφέλης γὰρ ἄνωθεν ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς κατεδόθη φωνὴ λέγοντος· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ὁ ἐκλελεγμένος.

Zu Lk 9, 36

Καὶ ἐν τῷ γενέσθαι, φησί, τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος. ἑστῶτος Μωυσέως καὶ Ἠλίου αὐτοῦ μᾶλλον ἀκούειν αὐτοὺς ἐπιτάττει. ἵνα δὲ μὴ συκοφαντῆται παρά τινων ἡ ἀλήθεια λεγόντων ὅτι Μωυσέως μᾶλλον ἀκούειν αὐτοὺς προστέταχεν ὁ πατὴρ καὶ οὐ τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ, ἀναγκαίως ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπεσημήνατο λέγων ὅτι ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος. αὐτοῦ τοιγαροῦν ἀκούειν προστέταχε· καὶ γάρ ἐστιν αὐτὸς τέλος νόμου καὶ προφητῶν. διὰ τοῦτο καὶ τοῖς Ἰουδαίων δήμοις προσεφώνει λέγων· Εἰ ἐπιστεύετε Μωυσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.

Zu Lk 9, 37—40

Ἀκηκόαμεν ὅτι προσδεδράμηκέ τις Χριστῷ τῶν ἀπὸ τοῦ πλήθους παιδὸς ἀρρωστίαν οὐ φορητὴν ἐξηγούμενος· ἔφη γὰρ σπαράσσεσθαι μὲν αὐτὸν ἀγρίως ὑπὸ πνεύματος πονηροῦ, παγχάλεπον δὲ τὴν συντριβὴν ὑπομένειν. πλὴν οὐκ ἀμώμητον ἐποιεῖτο τὴν πρόσοδον· κατεβόησε γὰρ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, μὴ ἰσχῦσαι λέγων αὐτοὺς ἐπιτιμῆσαι τῷ δαίμονι. ἀλλ᾽ ἦν ἄμεινον τιμῶντα μᾶλλον τὸν Ἰησοῦν τὴν ἐπικουρίαν αἰτεῖν καὶ τὴν παρ᾽ αὐτοῦ ζητῆσαι χάριν. κατανεύει γὰρ τιμώμενος καὶ πιστευόμενος πρὸς ἡμῶν, ὅτι

1 *αὐτοῖς* NOPQ, *αὐτῷ* auch Hom Syr Mai | **4** *ὁ ἀγαπητός* aus der Mt- und Mk-Parallele, aber schon in den Evv-Hss ACD u. a. In Hom Syr Mai < *ὁ ἐκλελεγμένος*; es ist also Zusatz des Niketes. Das noch dazugehörige *αὐτοῦ ἀκούετε* hat Niketas zum unmittelbar folgenden Titus von Bostra-Scholion (vgl. Titus 183) gezogen.

Zu Lk 9, 36: N 154 O 170v P 255v Q 307 R 237 = Hom 1013—1016, Syr 229, Mai 656 B—C. Vgl. Cord. — **6** *ὁ* vor *Ἰησοῦς*+PQ | **8** *μὴ δὲ* PR | **12** *τὴν* < N | *ὁ* vor *Ἰησοῦς* + PQ | **13** *προτέταχε* O | **14** Röm 10, 4 | **15** Jo 5, 46.

Zu Lk 9, 37—40: N 156v O 172v P 256v Q 308v R 239 = Syr 131—233, Mai 656 D—657 A (**21** *οὐκ ἀμώμητον*—**25** *αἰτεῖν*, S. 83 **7** *διὰ*—**12** *Χριστός*), Cr 78, 27—31 (ebenfalls S. 83 **7** *διὰ*—**12** *Χριστός*). Vgl. Th. — **18** *τις* + *τῷ* PQ | **23** Vgl. Mk 9, 18 | **24** *ἦν*] *ἢ* O

πάντα δύναται καὶ πρὸς οὐδὲν ὅλως ἀσθενεῖ — καὶ γάρ ἐστιν αὐτὸς ὁ τῶν δυνάμεων κύριος καὶ πᾶν εἴ τί πέρ ἐστιν ὅλως δυνάμεως δεκτικόν, τοῦτο πάντως ἔχει παρ᾽ αὐτοῦ τὸ εἶναι ὅ ἐστιν —, ὅταν δὲ ἀπιστῶμεν, ὑβρίζομεν αὐτοῦ τὴν δόξαν, ληψόμεθα δὲ παρ᾽ αὐτοῦ παντελῶς οὐδέν· προσεκόμισα γὰρ αὐτόν, φησί, τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸ ἐκβαλεῖν. καίτοι διὰ τὴν σὴν ἀπιστίαν οὐκ ἐνήργηκεν ἡ χάρις· ὅτι γὰρ χρὴ μετὰ πίστεως προσιέναι Χριστῷ καὶ τοῖς παρ᾽ αὐτοῦ τὴν τοῦ θεραπεύειν δύνασθαι πλουτήσασι χάριν, αὐτὸς ἡμᾶς ἐδίδαξε πανταχοῦ τὴν πίστιν αἰτῶν παρὰ τῶν προσιόντων αὐτῷ. ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας κατεβόησε δικαίως αὐτοῦ Χριστός. καὶ εἰ βούλει, ἄκουε τοῦ εὐαγγελιστοῦ λέγοντος·

Zu Lk 9, 41

Ἄπιστον γενεὰν ἐκεῖνόν που πάντως καὶ τοὺς ὁμογνώμονας εἰκότως ἀπεκάλει καὶ διεστραμμένον καὶ κατ᾽ οὐδένα τρόπον ὀρθοποδεῖν εἰδότα. περὶ τῶν τοιούτων φησὶ τὸ γράμμα τὸ ἱερόν· Ὧν αἱ τρίβοι σκολιαί, καὶ καμπύλαι αἱ τροχιαὶ αὐτῶν. φεύγει τὴν νόσον ὁ μακάριος Δαβὶδ λέγων· Οὐκ ἐκολλήθη μοι καρδία σκαμβὴ τουτέστι τὴν εἰς εὐθὺ τρίβον βαδίσαι μὴ δυναμένη. τούτοις ὁ μακάριος βαπτιστὴς προσπεφώνηκε λέγων· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. οὐκοῦν ὁ ἄπιστος ἔσται που πάντως καὶ διεστραμμένος. τοῖς οὕτως ἔχουσι γνώμης καὶ εἰς τοῦτο πεσοῦσιν ἀνοσιότητος οὐκ ἀξιοῖ συνεῖναι Χριστός, ἀλλ᾽ — εἰ χρή τι τῶν ἀνθρωπίνων εἰπεῖν — ὀλιγορεῖ καὶ ἀκηδιᾷ ὡσανεὶ διὰ τὴν κακίαν βαρούμενος τὴν

2 Ps 23, 10 | **5** Vgl. Mt 17, 16, dessen Formulierung hier teilweise von Einfluß war | *προσεκόμισα* — **6** *φησί τοῖς* ist in R teilweise verblaßt | **7** *ἐνέργησεν* O *ἐνήργηκεν* in R verblaßt | **12** *καὶ εἰ βούλει κτλ.* ist Zusatz des Niketas; denn er fehlt Syr Mai Cr. Es folgt bei Niketas dann unmittelbar der Text von Lk 9, 41, dem sich sofort das nächste Cyrillscholion anschließt.

Zu Lk 9, 41: N 157 O 173 P 257 Q 308v R 240 = Syr 233—235, Mai 657 A—B (**15** *Ἄπιστον*—**17** *εἰδότα*, **24** *τοῖς οὕτως*—**27** *ἀκηδιᾷ*, S. 84 **1** *Ἕως*—**5** *αὐτήν*, S. 84 **12** *αὐτοῦ*—**14** *ἐκβαλεῖν*), Cr 78, 33—79, 4 (**15** *Ἄπιστον*—**19** *αὐτῶν*). Vgl. Th. — **18** Prv 2, 15 | **20** Ps 100, 3 | *τὴν*] *ἡ* PQ | **22** Mt 3, 3 u. Par. nach Js 40, 3 | **25** *εἰς τοῦτο πεσοῦσιν* < P | **27** *ὡσανεὶ*—S. 84 **1** *διατριβήν* < Syr

μετ' αὐτῶν διατριβήν. καὶ τοῦτο διδάξει λέγων· Ἕως τίνος ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; ὁ γὰρ λέγων ἀσθενῆσαι πρὸς ἐνέργειαν τὴν κατὰ πνευμάτων πονηρῶν τοὺς διὰ τῶν αὐτοῦ νευμάτων ἐξουσίαν λαβόντας ἐκβάλλειν αὐτά, τῆς χάριτος μᾶλλον κατηγορεῖ καὶ οὐχὶ τῶν λαβόντων αὐτήν. ὅτι γὰρ Χριστὸς ἦν ὁ ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, χαλεπὸν οὐδὲν τοῖς ἐθέλουσιν ἰδεῖν. καὶ γοῦν τεθεράπευται μὲν ὁ ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ χωλός, ἀνετίθει δὲ Πέτρος Χριστῷ τὸ παράδοξον τοῖς Ἰουδαίοις προσλαλῶν ὡς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται. προσπεφώνηκε δέ που πάλιν ἑνὶ τῶν παρ' αὐτοῦ τεθεραπευμένων· Αἰνέα, ἰᾶταί σε ὁ Χριστός. πανταχόθεν τοίνυν ἐστὶν ἐναργὲς ὅτι τῆς αὐτοῦ δυνάμεως κατηγόρησεν ἀνοσίως ὁ περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἰπὼν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸ ἐκβαλεῖν. καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἀγανακτεῖ Χριστὸς συκοφαντουμένων ἁγίων, οἳ καὶ τὸν τῶν ἱερῶν κηρυγμάτων ἐθαρρήθησαν λόγον καὶ μυσταγωγοὶ τέθεινται τῆς ὑπ' οὐρανὸν τῇ παρ' αὐτοῦ χάριτι μαρτυρούμενοι ὅτι τε εἶεν αὐτοῦ μαθηταί καὶ τὸ τῆς ἀληθοῦς θεογνωσίας ἐναπαστράπτουσι φῶς τοῖς ἁπανταχοῦ ταῖς παρ' αὐτῶν διδασκαλίαις ἑπομένης χρησίμως καὶ τῆς παραδόξου μεγαλουργίας.

Zu Lk 9, 42

Ἄμεινον δὲ οἶμαι κατὰ τὴν πρώτην ἀπόδοσιν ἄπιστον νοεῖν τὸν τοῦ δαιμονῶντος πατέρα. διὸ καὶ ἔδει λυπούμενον ἀπελθεῖν. ἀλλ' ἵνα μή τις οἴηται καὶ αὐτὸν ἀτονῆσαι Χριστὸν

1 διδάσκει PQ | τίνος] πότε PQ (so in den Evv) | **4** ἐκβαλεῖν R | **7** Apg 3, 2 u. 10 | **9** ὡς] ὧν R | Vgl. Apg 3, 12 f u. 16 | **11** Apg 9, 34 | **14** δὲ < R | **18** μαθηταὶ + καὶ τὸν τῶν ἱερῶν κηρυγμάτων ἐθαρσήθησαν (ἐθαρρήθησαν PQ) λόγον NOPQR; doch ist es eine Dittographie, die auch Syr fehlt | **19** τοῖς] τοῖ O.

Zu Lk 9, 42: N 158v O 174v P 257v Q 309v R 242 = Syr 235, Mai 657 B (von **23** ἔδει an), Cr 79, 4—8 (ebenfalls von **23** ἔδει an). — **22** Ἄμεινον— **24** ἀπελθεῖν < Syr. Bis διὸ καὶ ist es sicher Überleitung des Niketas, der zum Schrifttext Lk 9, 41 zuerst das vorangehende Cyrill- und dann ein Chrysostomus-Scholion angeführt hatte, die beide den Vater des Besessenen für einen Ungläubigen halten. Das folgende Titus von Bostra-Fragment (s. Titus 183) erklärte hingegen den Vater für durchaus gläubig. Darum hatte es Niketas eingeleitet mit den Worten: Ἴσως δὲ οὐκ ἄπιστός ἐστιν ὁ τοῦ δαιμονῶντος πατήρ. Niketas selbst aber stellt sich nun beim 4. Scholion auf die Seite des Cyrill und Chrysostomus und bringt dies in der vorliegenden Einleitungsnotiz zum Ausdruck.

πρὸς τὴν τοῦ παραδόξου κατόρθωσιν, ἐπετίμησε τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι καὶ παραχρῆμα τοῦ νοσεῖν ὁ νεανίας ἀπηλλάττετο.

Zu Lk 9, 42 f

Καλῶς εἴρηκεν ὅτι Ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρί· οὐ γὰρ ἦν ἔτι τοῦ πατρός, ἀλλὰ τοῦ κρατοῦντος πνεύματος ἐπειδὴ ἀπεσείσατο τὴν πλεονεξίαν, γέγονε πάλιν τοῦ ἰδίου πατρός· Χριστοῦ δὲ τὸ δῶρον, ὃς καὶ τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις δέδωκεν ἐξουσίαν τοῦ δύνασθαι κατορθοῦν τὰς θεοσημείας καὶ τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν ἐπιτιμᾶν. ἐκπλήττεσθαι δέ φησιν τοὺς ὄχλους ὁ μακάριος εὐαγγελιστὴς ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ.

Zu Lk 9, 43 f

Πάντα ἃ ὁ Ἰησοῦς ἐποίει, θαυμασμοῦ ἄξια παρὰ πᾶσιν ἦν. ἐπέλαμπε γάρ τι ἐξαίρετον καὶ θεῖον πάσῃ τῇ ἐνεργείᾳ αὐτοῦ, ὡς ἀληθεύειν τὴν λέγουσαν γραφήν· Δόξαν καὶ μεγαλοπρέπειαν ἐπιθήσεις ἐπ᾽ αὐτόν. εἰ καὶ πάντες μέντοιγε ἐθαύμαζον ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει ὁ Ἰησοῦς, ἀλλ᾽ αὐτὸς τὰ ἐπιφερόμενα τούτοις οὐκ εἶπε πρὸς πάντας, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς ὅτι Εἰ καὶ τοιαῦτά ἐστιν ἃ ποιῶ πάντα, ὡς πάντας ἐπ᾽ αὐτοῖς θαυμάζειν, ἀλλὰ κατανοήσατε, εἰς ὅσον ἐμαυτὸν ταπεινοῦν μέλλω ὑπὲρ πάντων παραδιδόμενος, ἵνα ἄρω τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. ἵν᾽ οὖν εἰδεῖεν ἀκριβῶς τὸ περὶ αὐτοῦ μυστήριον οἱ τῆς οἰκουμένης μυσταγωγοί, χρησίμως καὶ ἀναγκαίως ποιεῖται τὴν προαγόρευσιν καί φησι· Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν

Zu Lk 9, 42 f: N 159 O 175 P 258 Q 309v R 242 = Syr 235, Mai 657 B (—**10** *ἐπιτιμᾶν*), Cr 79, 8—11 (—**8** *δῶρον*). Vgl. Cord Thom. — **5** *Καλῶς εἴρηκεν ὅτι* ist Zusatz des Niketas, < Syr Mai Cr | **7** *ἐπειδὴ* + *δὲ* R

Zu Lk 9, 43 f: N 160v O 176 P 258v Q 310v R 244 = Syr 236–238, Mai 657 C—660 A (S. 86 **2** *ποία*—**26** *βλάβη*). Vgl. Th. — **14** *Πάντα*—**23** *κόσμου* < Syr, wo dafür etwas anderes steht. Es scheint also dieser Absatz anderswoher (vielleicht von Niketas selbst) zu stammen | ἃ] *ὅσα* PQ | **16** Ps 20, 6 | **22** Vgl. Phil 2, 8 | *μέλλω* ist in O aus *ἐμαυτὸν*, das zweimal geschrieben wurde, korrigiert | **23** Vgl. Jo 1, 29 u. a. | **25** *προσαγόρευσιν* R | **26** *τὰς καρδίας* statt *τὰ ὦτα* beruht wohl auf freier Zitier-

τοὺς λόγους τούτους· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. καὶ ποία τίς ἐστιν ἡ πρόφασις ἡ ταῦτα εἰπεῖν παρασκευάσασα Χριστόν, ἀναγκαῖον ὡς οἶμαι λέγειν. οὐκοῦν ἀνεκόμισε μὲν εἰς τὸ ὄρος Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν· ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος. ἔδειξεν αὐτοῖς τὴν δόξαν, μεθ' ἧς ἐπιλάμψει τῷ κόσμῳ κατὰ καιρούς, εἶτα κατελθὼν ἀπὸ τοῦ ὄρους πονηροῦ τε καὶ ἀπηνοῦς πνεύματος ἠλευθέρωσέ τινα. ἀλλ' ἔδει πάντως αὐτὸν τὸ σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν ὑπομεῖναι πάθος καὶ τῆς Ἰουδαίων ἀνασχέσθαι σκαιότητος. οὗ δὴ γεγονότος οὐδὲν ἀπεικὸς ἐννοεῖν ἐν θορύβοις ἔσεσθαι τοὺς μαθητὰς κἀκεῖνό που τάχα καθ' ἑαυτοὺς ἐννοεῖν τε καὶ λέγειν· Ὁ τοσοῦτος ἐν δόξῃ, ὁ νεκροὺς ἀναστήσας ἐν ἐξουσίᾳ θεοπρεπεῖ, ὁ θαλάσσαις ἐπιτιμῶν καὶ πνεύμασιν, ὁ λόγῳ συντρίβων τὸν σατανᾶν, πῶς ἥλω νυνὶ καὶ τοῖς τῶν φονώντων ἐμπέπτωκε βρόχοις; ἆρ' οὖν ἠπατήμεθα θεὸν εἶναι νομίζοντες αὐτόν; ἵνα τοίνυν εἰδεῖεν τὸ πάντη τε καὶ πάντως ἐσόμενον, ἀπόθετον ὥσπερ εἰς νοῦν ποιεῖσθαι κελεύει τὸ μυστήριον· Θέσθε γάρ, φησίν, ὑμεῖς εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν· τὸ δὲ Ὑμεῖς ἐν τούτοις διαστέλλοντός ἐστιν ἀπὸ τῶν ἄλλων αὐτούς· ἤθελε μὲν γὰρ αὐτοὺς εἰδέναι τὸ συμβησόμενον, οὐ μὴν ἔτι καὶ λαλεῖν ἑτέροις. οὐ γὰρ ἔδει μόνον τοὺς ἀγελαίους μαθεῖν ὅτι πείσεται, ἀλλ' ἦν ἄμεινον πρὸς τούτῳ πεπληροφορημένους ὅτι καὶ ἀνεβίω θεοπρεπῶς καταργήσας τὸν θάνατον, διαφυγεῖν ἑτοίμως τὰ ἐκ τοῦ σκανδαλίζεσθαι βλάβη. ὅταν τοίνυν ἐνστῇ, φησί, τοῦ παθεῖν ὁ καιρός, μὴ εἴπῃς· Πῶς ὁ τοσοῦτος ἐν δόξῃ καὶ σημείων τοσούτων ἀποτελεστὴς καθ' ἕνα τῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἐνόησε πεσὼν εἰς χεῖρας ἐχθρῶν; ἴσθι δὲ μᾶλλον τὴν οἰκονομίαν ἐννοήσας ὅτι οὐ βεβίασμαι παρά τινων, ἀφῖγμαι δὲ εἰς τοῦτο ἑκών. τί γὰρ ἦν τὸ κωλύον τὸν προειδότα καὶ ἀπαγγείλαντα σαφῶς τὸ ἐσόμενον μὴ ἂν ἐθελῆσαι παθεῖν; ἀλλ' ἵνα σώσω τὴν ὑπ' οὐρανόν, ἐμαυτὸν ἐνῆκα τῷ

weise (vielleicht unter dem Einflusse von Lk 21, 14). Der Syr vorangehende Schrifttext (Syr 236) setzt *τὰ ὦτα* voraus. Die Lesart *τὰς καρδίας* ist sonst nur durch die Vulgata und die äthiopische Übersetzung bezeugt | **4** Mt 17, 1 f | **13** *τοιοῦτος* NO | **19** *τὸ* < PQ | **24** *τοῦτο* NOPQR | **25** Vgl. 2 Tim 1, 10 u. a. | **26** *τοίνυν*] *οὖν* O | **30** *τινος* P

παθεῖν. τοῦτο διδάξει σαφῶς ἑτέρωθί που λέγων· Οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.

Zu Lk 9, 45

Εἶτα εἶποι τις ἄν· Καὶ πῶς ἠγνόουν οἱ μαθηταὶ τὸ Χριστοῦ μυστήριον; ἦσαν μὲν γὰρ ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀγέλης, πλὴν οὐ ῥᾴθυμοι καὶ τῶν Μωυσέως γραμμάτων οὐκ ἀνεπιστήμονες· καὶ γοῦν ἀπόλεκτοι γεγόνασι διὰ τοῦτο παρὰ Χριστοῦ. εἶτα πῶς ἠγνόησαν τὸ Χριστοῦ μυστήριον καίτοι διὰ τῆς τοῦ νόμου σκιᾶς πλεισταχοῦ γραφόμενον; ἀλλ' ὡς ὁ μακάριος γράφει Παῦλος· Πώρωσις ἀπὸ μέρους γέγονε τῷ Ἰσραὴλ καὶ· Ἄχρι τῆς σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωυσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. χρὴ τοιγαροῦν προσιόντας τῷ Χριστῷ λέγειν· Ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου.

Zu Lk 9, 46 f

Μανθανέτω πάλιν ὁ ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζων εἶναι τὸν Ἰησοῦν ὅτι πεπλάνηται καὶ τῆς ἀληθείας οἴχεται μακράν. ἴστω γὰρ ὅτι κἂν εἰ γέγονε σὰρξ θεὸς ὢν ὁ λόγος, ἀλλ' οὖν ἀναπόβλητον ἔχει τὸ εἶναι ὃ ἦν καὶ μεμένηκε θεός. ἔνεστι μὲν γὰρ μόνῳ τῷ ἐπὶ πάντας θεῷ τὸ ἐξετάζειν δύνασθαι καρδίας καὶ νεφροὺς καὶ γινώσκειν τὰ κεκρυμμένα, ἑτέρῳ δὲ παρ' αὐτὸν οὐδενὶ παντελῶς. ἀλλ' ἰδοὺ τοὺς τῶν ἁγίων ἀποστόλων διαλογισμοὺς ἐξετάζει Χριστὸς καὶ τὸν τῆς θεότητος ὀφθαλμὸν καθίησιν εἰς τὰ κεκρυμμένα. θεὸς οὖν ἄρα

1 Jo 10, 18 | **4** *λαβεῖν πάλιν αὐτὴν* PQ.

Zu Lk 9, 45: N 162 O 177v P 259 Q 311 R 245 = Syr 238—241, Mai 660 A—B. Vgl. Th. — **7** $\overline{\chi\upsilon}$ in O zweimal geschrieben | *τῶν* < OPQR, nicht Mai | **11** Vgl. Hebr. 10, 1 | **12** Röm 11, 25 | **13** 2 Kor 3, 14 f | *τῆς* < PQ | **14** *τῆς καρδίας* O | **16** Ps 118, 18.

Zu Lk 9, 46 f: N 163v O 178v P 260 Q 312 R 247 = Syr 242—245, Mai 660 B—D (S. 88 **2** *ἄρα*—**9** *αὐτῶν*, **18** *πάθος*—S. 89 **3** *τρόπον*), Cr 79, 14—31 (ebenfalls S. 88 **18** *πάθος*—S. 89 **3** *τρόπον*). Vgl. Cord Th. — **22** Jo 1, 1 u. 14 | **24** *πάντων* PQ | Ps 7, 10 | **26** *δὲ* < N

ἐστὶν ὁ τοῖς οὕτω μεγάλοις καὶ θεοπρεπεστάτοις ἐμπρέπων ἀξιώμασι. πλὴν ἐκεῖνο διερευνήσωμεν· ἆρα γὰρ ἅπαντες οἱ μακάριοι μαθηταὶ κοινὴν ἐσχήκασι τὴν τοιάνδε νόσον; ἀλλ᾽ οἶμαι πολὺ τὸ ἀπίθανον ἔχει τὸ νομίζειν ἅπαντας κοινὴν καὶ μίαν εὐθὺς εἰσδέξασθαι νόσον. ἑνὸς δέ, ὥς γε οἶμαι, παθόντος αὐτήν, ἵνα μή τινα διαβολὴν κατά τινος τῶν συμμαθητῶν ὁ σοφώτατος εὐαγγελιστὴς ἐξυφαίνων εὑρεθῇ, ἀδιορίστως ἀποφαίνεται λέγων ὅτι Εἰσῆλθε διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν. πλὴν ὅτι δεινὸς ἄγαν εἰς κακουργίας ὁ σατανᾶς, ἔξεστι πάλιν καὶ διὰ τούτων ἰδεῖν· ἐπιβουλεύει γὰρ πολυτρόπως τοῖς τὴν παγκάλην ἠγαπηκόσι ζωήν. κἂν μὲν δύναιτο διὰ τῶν τῆς σαρκὸς ἡδονῶν τὸν τοῦδέτινος ἐκπολιορκῆσαι νοῦν, ἀγρίως ἐπιπηδᾷ καὶ τῆς φιληδονίας ὀξύνει τὸ κέντρον. εἰ δὲ δή τις εἴη νεανικὸς καὶ τῶν τοιούτων ἐπέκεινα φέροιτο βρόχων, μέτεισιν εὐκόλως ψυχικοῖς ἀρρωστήμασι τὰς κατ᾽ αὐτῶν ἀρτύων ἐπιβουλάς· ἐνσπείρει γάρ τι τῶν ἀπαδόντων θεῷ καὶ τὸ φιλόδοξον ἐγείρει πάθος κατὰ βραχὺ κατασείων εἰς ἐπάρατον ὑπεροψίαν. πάθος δὴ οὖν διακένου δόξης εἰσδεδράμηκέ τινα τῶν ἁγίων ἀποστόλων· τὸ γὰρ ὅλως διαλογίζεσθαι τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν, φιλονεικοῦντός ἐστι καὶ τὸ προεστάναι τῶν ἄλλων ἐπιθυμοῦντος. πλὴν οὐκ ἐνύσταξεν ὁ σώζειν εἰδὼς ὁηλονότι Χριστός· εἶδεν ἐν τῇ τοῦ μαθητοῦ διανοίᾳ τὸν ἐπ᾽ αὐτῷ δὴ τοῦτο διαλογισμὸν ὥσπερ τινὰ ῥίζαν πικρίας ἄνω φύουσαν κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ πρὶν εἰς ὕψος ἀρθῆναι, πρὶν ἀδρυνθῆναι ἐκ ῥίζης αὐτῆς ἀναβοθρεύει τὸ κακόν· ἀρχόμενα γὰρ ἐν ἡμῖν τὰ πάθη νικᾶται ῥαδίως, ἀδρυνθέντα δὲ δυσαπόβλητά ἐστι καὶ οὐ μετρίως ἀναισχυντεῖ. πῶς οὖν ἄρα τὸ φιλόδοξον ἀποκείρει πάθος ὁ πνευμάτων ἰατρός; ἐπελάβετο παιδίου, φησὶ, καὶ ἔστησεν αὐτὸ παρ᾽ ἑαυτῷ. ὠφελείας δὲ πρόφασιν ἐποιεῖτο τὸ χρῆμα καὶ αὐτοῖς τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ ἡμῖν δὲ τοῖς μετ᾽ ἐκείνους· παραβόσκεται γὰρ ἡ τοιάδε νόσος ὡς ἐπίπαν τοὺς ἀνθρώπους οἵπερ ἂν εἶεν ἐν ὑπεροχῇ τῇ κατά τινων. τίνος οὖν ἄρα τύπον καὶ εἰκόνα τὸ παρενεχθὲν ἐποιεῖτο παιδίον; ἀπονήρου τε καὶ ἀφιλοδόξου ζωῆς· ἀκαπήλευτον γὰρ ἔχει τὴν γνώμην, ἀνό-

3 μακάριοι < PQR | **4** ἔχειν Q | **6** ἵνα + οὖν P | **20** τὸ[2] < PQ | **21** τὸ] τοῦ Q | **24** Hebr 12, 15 (Dt 29, 18) | **27** ἀδρυθέντα P | **34** τῇ < R

θευτον τὴν καρδίαν καί ἐστιν ἐν ἁπλότητι λογισμῶν· οὐ φιλοδοξίας ἐρᾷ, οὐκ οἶδε τῆς καθ' ὑτουοῦν ὑπεροχῆς τὸν τρόπον, ἀλλ' οὐδὲ φεύγει τὸ μειονεκτεῖσθαι δοκεῖν. εὐδίαν ἔχει πολλὴν εἰς νοῦν καὶ καρδίαν ὡς ἐξ ἁπλότητός τε καὶ ἀκακίας. καὶ γοῦν αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἔφασκέ ποτε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις, μᾶλλον δὲ ἅπασι τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· Ἀμήν. λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία ταῦτα, οὐ δύνασθε εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τί δὲ τὸ στραφῆναι καὶ τοῖς παιδίοις ἐξομοιωθῆναι, διασαφεῖ γράφων ὁ μακάριος Παῦλος· Μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε. ποτὲ δὲ πάλιν προσαγουσῶν αὐτῷ βρέφη γυναικῶν, εἶτα κωλυόντων τῶν μαθητῶν ἔφη· Ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. τοὺς ὄντας τοιούτους προσίεται καὶ ἀγαπᾷ καὶ οἷον ἐγγὺς ἔχειν ἀξιοῖ ὡς τὰ αὐτοῦ φρονεῖν ἑλομένους· ἔφη γὰρ ὅτι Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ. ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

Zu Lk 9, 48

Εἶτά φησιν· Ὃς ἂν δέξηται τὸ παιδίον τοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. ὅτε τοίνυν τοῖς τιμῶσιν ἁγίους εἷς τε καὶ ὅμοιος ὁ μισθός, κἂν εἴτε μικρὸς εἴη τυχὸν ἢ γοῦν ἐν ὑπερκειμένῃ τιμῇ τε καὶ δόξῃ — Χριστὸν γὰρ ὑποδέχεται καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα —, πῶς οὐχ ἧσσον παντελῶς τὸ ἀλλήλοις φιλονεικεῖν καὶ τὸ προΐχειν ἑτέρων ἐπιζητεῖν; διατρανοῖ δὲ καὶ ἔτι μειζόνως τὸν ἐπὶ τούτῳ τῷ λόγῳ σκοπὸν καί φησιν· Ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας, τὸν μετριό-

2 τὸν < PQ | **6** Mt 18, 3 mit den Varianten: ταῦτα <; οὐ μὴ εἰσέλθητε; βασιλείαν τῶν οὐρανῶν | **9** τί δὲ—**10** Παῦλος scheint eine Überleitung des Niketas zu sein; in Syr lautet sie anders | **9** τοῖς] τὸ PQ | **10** 1 Kor 14, 20 | **14** Mk 10, 14 = Lk 18, 16 (βασιλεία τῶν οὐρανῶν aus Mt 19, 14) | **17** Mt 11, 29.

Zu Lk 9, 48: N 165 O 180 P 260v Q 312v R 249 = Syr 245 f, Mai 660 D – 661 B, Cr 79, 31—80, 4 (**20** Εἶτα—**21** ὀνόματί μου und von **28** Ὁ γὰρ an). Vgl. Th. — **24** ἐν < R | **27** ἑτέρων] ἀλλήλων PQ

φρονα λέγων καὶ οὐδὲν ὑψηλὸν περὶ ἑαυτοῦ λογιζόμενον δι᾽ εὐλάβειαν. γέγραπται γὰρ ὅτι Πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

Zu Lk 9, 49 f

Ἆρα φθόνου κέντρον τοὺς ἁγίους ἔτυψε μαθητάς; ἆρα τοῖς εὐδοκιμοῦσι βασκαίνουσι; κωλύεις, εἰπέ μοι, τὸν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ συντρίβοντα πονηρὰ δαιμόνια; καίτοι πῶς οὐκ ἔδει μᾶλλον ἐννοεῖν ὡς οὐκ αὐτὸς ἐκεῖνος ἦν ὁ τῶν παραδόξων ἐργάτης, ἀλλ᾽ ἡ ἐν αὐτῷ χάρις ἀποπεραίνουσα τὸ παράδοξον ἐν δυνάμει δηλονότι Χριστοῦ; πῶς οὖν ἄρα κωλύεις τὸν ἐν Χριστῷ διαπρέποντα; Ναί, φησίν· οὐ γὰρ ἀκολουθεῖ μεθ᾽ ἡμῶν. τί γάρ, εἰ μὴ γέγονεν ἐναρίθμιος τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ὁ τῇ παρὰ Χριστοῦ χάριτι στεφανούμενος; πλεῖσται τῶν παρὰ Χριστοῦ χαρισμάτων εἰσὶν αἱ διαφοραί. καὶ τοῦτο διδάξει λέγων ὁ μακάριος Παῦλος ὅτι Ὧι μὲν δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως, ἄλλῳ δὲ πίστις, ἑτέρῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων. τί οὖν ἐστι τὸ Οὐ περιπατεῖ μεθ᾽ ἡμῶν; δέδωκε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ἐξουσίαν ὁ σωτὴρ κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ· καὶ δὴ καὶ ἐνηργήκασιν. ὑπέστρεψαν γοῦν χαίροντες καὶ λέγοντες· Κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ἡμῖν ὑποτάσσεται ἐν τῷ ὀνόματί σου. ᾠήθησαν τοίνυν οὐδενὶ μὲν τῶν ἄλλων, αὐτοῖς δὲ μόνοις ἐξεῖναι φέρειν τὸ δοθὲν ἀξίωμα. διὰ τοῦτο προσίασιν ἀξιοῦντες μαθεῖν, εἰ καὶ ἕτερον ἔξεστι τοῦτο δρᾶν. ἔχομέν τι τοιοῦτον καὶ ἐν τοῖς ἀρχαιοτέροις γράμμασιν. ἔφη μὲν γάρ που θεὸς πρὸς τὸν Μωυσέα· Ἐπίλεξαι σεαυτῷ ἑβδομήκοντα ἄνδρας ἐκ τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραὴλ καὶ ἀφελῶ ἀπὸ

2 Lk 14, 11 = 18, 14 u. a. | **3** *καὶ ὁ*] *ὁ δὲ* PQ | *ἑαυτὸν* < PQ.

Zu Lk 9, 49 f: N 166 O 181 P 261 Q 313 (ohne Lemma) R 250 = Syr 248—250. Vgl. Th. — **5** *Ἆρα*—S. 91 **13** *ἱερο-* < N infolge des Ausfalls eines Blattes zwischen f. 165 und 166 | **7** *συντρίβοντα* + *τὰ* PQ | **14** *πλεῖστα* O | **15** *διδάξει τοῦτο* PQ | 1 Kor 12, 8 f (wo es *ἑτέρῳ* .. *πίστις, ἄλλῳ* .. *χαρίσματα* heißt) | **18** Mt 10, 1 | **22** Lk 10, 17 | **26** *ἑτέρῳ* PQ | **28** Nm 11, 16 f (Varianten: *Ἐπίλεξαι σεαυτῷ*] *Συνάγαγέ μοι*; *δώσω αὐτοῖς*] *ἐπιθήσω ἐπ᾽ αὐτούς*)

τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοὶ καὶ δώσω αὐτοῖς. καὶ συνήχθησαν μὲν εἰς τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην σκηνὴν οἱ ἐξειλεγμένοι πλὴν δύο τινῶν· ἀπέμειναν γὰρ ἐν τῇ συναγωγῇ. ἐπιπεσόντος δὲ αὐτοῖς τοῦ τῆς προφητείας πνεύματος οὐ μόνον προεφήτευον οἱ ἐν τῇ ἁγίᾳ σκηνῇ συνδεδραμηκότες, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπομείναντες ἐν τῇ παρεμβολῇ. εἶπε δέ, φησίν, Ἰησοῦς ὁ παρεστηκὼς Μωυσῇ· Ἐλδὰδ καὶ Μωδὰδ προφητεύουσιν ἐν τῇ παρεμβολῇ, κύριε Μωυσῆ· κώλυσον αὐτούς. καὶ εἶπε, φησί, Μωυσῆς πρὸς Ἰησοῦν· Μὴ ζηλοῖς σὺ ἐμοί; τίς γὰρ δοίη πάντα τὸν λαὸν κυρίου εἶναι προφήτας, ὅταν δῷ κύριος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτούς. ἀλλ᾽ ἦν καὶ τότε Χριστὸς ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ταῦτα λαλεῖν ἀναπείσας τὸν ἱεροφάντην Μωυσέα. καὶ γοῦν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτὸς δι᾽ ἑαυτοῦ φησι· Μὴ κωλύετε τὸν συντρίβοντα τὸν σατανᾶν ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· οὐ γάρ ἐστι καθ᾽ ὑμῶν, φησί. ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ᾽ ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν· ὑπὲρ ὑμῶν γάρ εἰσι τῶν ἀγαπώντων τὸν Χριστόν, ὅτι τὰ εἰς δόξαν αὐτοῦ πληροῦν ἐθέλουσι τῇ παρ᾽ αὐτοῦ χάριτι στεφανούμενοι.

Zu Lk 9, 51

Τουτέστιν ἐνστάντος τοῦ καιροῦ καθ᾽ ὃν ἔδει λοιπὸν τὸ σωτήριον ὑπομείναντα πάθος ἀναβῆναι μὲν εἰς τὸν οὐρανόν, συνεδρεῦσαι δὲ τῷ θεῷ καὶ πατρί, ἔκρινεν ἀνελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα. τοῦτο γὰρ οἶμαι δηλοῦν τὸ Ἐστήρισε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

Zu Lk 9, 52—55

Πέπομφεν ἀγγέλους ἑτοιμάσοντας αὐτῷ τε καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ τὸ κατάλυμα. οἳ δὲ εἰς κώμην ἀφικόμενοι Σαμαρειτῶν οὐκ ἐδέχθησαν. ἐπὶ τούτοις ἠγανάκτουν οἱ μα-

2 Nm 11, 24—29 | **4** *-ος δὲ αὐτ-* in R verblaßt | *πνεύματος οὐ* in R verblaßt | **6** *-λλὰ καὶ οἱ* in R verblaßt | **15** *τῷ* < PQR | **16** *φησί*—**17** *ἐστιν*] *ἔστι δὲ ὑπὲρ ἡμῶν* PQ, in Q ist *ὑμῶν* korrigiert.

Zu Lk 9, 51: N 166v O 182 P 261v Q 314 R 251 = Syr 254, Cr 80, 17—22 aus Ps.-Tit. Vgl. Cord Th. — **24** *ἐστέρισε* N.

Zu Lk 9, 52—55: N 166v O 182v P 261v Q 314 R 252 = Syr 254, Cr 81, 7—10 aus Ps.-Tit (S. 92 **5** *μήπω*—**8** *αὐτῶν*). Vgl. Cord Th.

κάριοι μαθηταὶ καὶ οὐχ ἑαυτῶν ἕνεκα μᾶλλον, ἀλλ᾽ ὅτι τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα καὶ κύριον οὐ τετιμήκασιν. εἶτα τῆς ἐνούσης ἐξουσίας αὐτῷ τὸ μέγεθος οὐκ ἠγνοηκότες ἔφασκον· Κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατακαῦσαι αὐτούς. τοῦτο δὲ εἰρήκασι μήπω τῆς νέας κεκρατηκότες χάριτος, ἀλλ᾽ ἔτι τῆς προτέρας ἐχόμενοι συνηθείας πρὸς Ἠλίαν ἀφορῶντες τὸν πυρὶ καταφλέξαντα δὶς τοὺς πεντήκοντα καὶ τοὺς ἡγουμένους αὐτῶν. τοῦτο δὲ λέγουσιν ἐπιτιμᾷ Χριστός.

Zu Lk 9, 52—54

Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀνεγνωσμένων διάνοια ταύτην ἔχει τὴν περιοχήν. ἕκαστα δὲ λεπτῶς ἐρευνήσωμεν· γέγραπται γάρ· Ἄμελγε γάλα καὶ ἔσται βούτυρον. ἆρ᾽ ἠγνόησεν ὁ σωτὴρ τὸ ἐσόμενον; οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι πάντα γινώσκων ἤδει που πάντως ὡς οὐ δεχθήσονται παρὰ τῶν Σαμαρειτῶν οἱ ἀπεσταλμένοι; εἶτα πῶς τοῦτο ἀμφίλογον; πῶς οὖν ἐκέλευσε προβαδίζειν αὐτούς; ἔθος ἦν αὐτῷ διὰ τρόπου παντὸς ὠφελεῖν ἐπείγεσθαι τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ ὁδοῦ πάρεργον ἔσθ᾽ ὅτε ποιεῖσθαι τὸ δοκιμάζειν αὐτούς. οἷόν τι φημί· Διέπλει ποτὲ τὴν Τιβεριάδα λίμνην ὁμοῦ τοῖς ὠνομασμένοις, εἶτα τὸν ὕπνον οἰκονομικῶς εἰσδέχεται, καὶ ζάλης κινηθείσης οὐ τῆς τυχούσης τὸ σκάφος ἐκινδύνευεν· ἐφίει γὰρ οἰκονομικῶς ἐπεγείρεσθαι τῷ σκάφει τὸν κλύδωνα, ἵνα καὶ τῶν μαθητῶν διαγυμνάσῃ τὴν πίστιν καὶ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἐμφανῆ καταστήσῃ τὴν ὑπεροχήν. ὃ δὴ καὶ γέγονεν· οἱ μὲν γὰρ ὀλιγοπιστοῦντες ἔφασκον· Ἐπιστάτα, σῶσον ἡμᾶς, ἀπολλύμεθα, ὁ δὲ ἐγερθεὶς ὅτι καὶ τῶν στοιχείων ἐστὶ δεσπότης διέδειξεν εὐθύς· ἐπετίμησε γὰρ τῇ θαλάσσῃ καὶ τῷ κλύδωνι καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη σφόδρα. οὕτω τοίνυν καὶ ἐν τῷδε τῷ πράγματι· ἤδει μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔσονται δεκτοὶ παρὰ τῶν Σαμαρειτῶν οἱ προκαταγγέλλοντες ὅτι

5 *τοῦτο* — **8** *αὐτῶν* < Syr, gehört also nicht zu den Lk-Homilien Cyrills. Niketas scheint es aus Ps.-Tit entnommen zu haben | **7** 4 Kg 1, 10 u. 12.

Zu Lk 9, 52—54: N 167 O 182v P 262 Q 314 R 252 = Syr 254 f, Cr 80, 23—81, 1 aus Ps.-Tit (**30** *ἤδει*—S. 93 **11** *ἀγιοπρεπῶς*). Vgl. Th. — **12** *περιωπήν* P *περικοπήν* Q *περιοπήν* R | **13** Prv 30, 33 | **20** Mt 8, 23—26 u. Par. | *λίμνην*] *θάλασσαν* R

καταλύσει παρ᾽ αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἵνα πάλιν καὶ τοῦτο ὠφελείας πρόφασις τοῖς ἁγίοις γένηται μαθηταῖς. συγκεχώρηκεν ἀπελθεῖν. καὶ ποία τις ἦν ἡ τοῦ πράγματος οἰκονομία; ἀνέβαινεν εἰς Ἱεροσόλυμα· τὸν τοῦ πάθους καιρὸν ἔχων ἤδη γείτονα ἔμελλε τῆς Ἰουδαίων ἀνέχεσθαι παροινίας. ἵνα τοίνυν, ὅταν παθόντα ἴδωσι, μὴ σκανδαλισθῶσιν, ἐννοοῦντες ὅτι καὶ αὐτοὺς ἀνεξικάκους εἶναι βούλεται. κἂν ὑβρίζωσί τινες, οἷόν τι προγύμνασμα τοῦ πράγματος τὴν ἐκ τῶν Σαμαρειτῶν ὕβριν ἐποιήσατο, οἳ οὐκ ἐδέξαντο τοὺς ἀγγέλους. ἔδει τοῖς δεσποτικοῖς ἴχνεσιν ἀκολουθοῦντας τοὺς μαθητὰς διακαρτερῆσαι μᾶλλον ἁγιοπρεπῶς καὶ μηδὲν ἐπ᾽ αὐτοῖς τῶν ἐξ ὀργῆς εἰπεῖν. ἀλλ᾽ ἦσαν οὐ τοιοῦτοι· θερμοτέρῳ δὲ ξήλῳ κεκρατημένοι πῦρ αὐτοῖς ἐξ οὐρανοῦ κατενεγκεῖν ἤθελον τό γε ἦκον ἐπ᾽ αὐτοῖς.

Zu Lk 9, 55

Ἀληθεύει τοιγαροῦν ὁ τῶν ὅλων δεσπότης οὕτω λέγων· Οὐ γάρ εἰσιν αἱ βουλαί μου ὥσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδὲ ὥσπερ αἱ ὁδοί μου αἱ ὁδοὶ ὑμῶν. ἀλλ᾽ ὡς ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχουσιν αἱ ὁδοί μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῶν διανοημάτων μου. ἐπετίμα τοίνυν χρησίμως τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς περιστέλλων ἀστείως τὴν ὀξυθυμίαν καὶ ἀναπείθων ἀνεξικακεῖν. ὠφέλησε δὲ καὶ καθ᾽ ἕτερον τρόπον αὐτούς. ἔμελλον ἔσεσθαι τῆς ὑπ᾽ οὐρανὸν μυσταγωγοί, πόλεις τε καὶ χώρας περιφοιτᾶν διακηρύττοντες πανταχοῦ τὸ εὐαγγελικὸν καὶ σωτήριον κήρυγμα· ἀλλ᾽ ἦν ἀνάγκη τοῦτο δρᾶν ἐθέλοντας καὶ ἀνοσίοις τισὶ περιπίπτειν ἀνδράσιν οὐκ ἀνεχομένοις τοῦ θείου κηρύγματος οὔτε μὴν ἐῶσιν οἷον καταλῦσαι παρ᾽ αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν. ἵνα τοίνυν μάθοιεν ὅτι τὸ θεῖον ἱερουργοῦντες κήρυγμα μεστοὶ μᾶλλον ὀφείλουσιν εἶναι ἀνεξικακίας καὶ ἡμερότητος, οὐκ ἀμυντικοὶ καὶ ὀργίλοι καὶ τοῖς πλημμελοῦσιν εἰς αὐτοὺς ἐπιπηδῶντες ἀγρίως. διὰ τῆς ἐπιτι-

5 ἔμελλε—παροινίας in R verblaßt und teilweise überklebt | παροιμίας Q | **6** ἐννοοῦντες—αὐτοὺς in R verblaßt und teilweise überklebt | **9** οἳ < R.

Zu Lk 9, 55: N 167v O 183v P 262 Q 314v R 253 = Syr 255, Cr 81, 3—7 aus Ps.-Tit (**21** ἐπετίμα—**28** κηρύγματος). Vgl. Th. — **16** τοιγαροῦν] γὰρ OPQR | **17** Js 55, 8 f | **18** αἱ ὁδοί μου ὥσπερ PQ

μίας ταύτης ἐδιδάσκοντο. ὅτι δὲ ἀνεξίκακοι γεγόνασιν οἱ τῶν θείων κηρυγμάτων ἱερουργοί, διδάξει λέγων ὁ Παῦλος· Δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, βλασφημούμενοι παρακαλοῦμεν ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι.

Zu Lk 9, 57 f

Τὸ μὲν τῶν ἄνωθεν καὶ παρὰ θεοῦ χαρισμάτων ἐρᾶν ἀξιόκτητον ἀληθῶς καὶ τοῦ παντὸς ἂν γένοιτο πρόξενον ἀγαθοῦ. δίδωσί γε μὴν καίτοι πλουσιόδωρος ὢν ὁ πάντων δεσπότης οὐχ ἁπλῶς ἅπασι καὶ ἀδιακρίτως, ἐκείνοις δὲ μᾶλλον οἵπερ ἂν εἶεν ἄξιοι τοῦ λαβεῖν. εἰ τοίνυν βούλοιτό τις τῶν τοιούτων ἀξιωθῆναι γερῶν, ἀπαλλαττέτω τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τῶν εἰς φαυλότητα ῥύπων τε καὶ αἰτιαμάτων· ἔσται γὰρ οὕτω δεκτός. γνώμης δὲ οὐχ οὕτως ἔχων ἀποχωρείτω μακράν. καὶ τοῦτο ἡμᾶς ἡ τῶν προκειμένων αὐαγγελικῶν ῥημάτων διδάξει δύναμις. προσῄει μὲν γάρ τις λέγων τῷ πάντων ἡμῶν σωτῆρι Χριστῷ· Διδάσκαλε ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. ὃ δὲ τὸν ἄνθρωπον οὐ προσίετο τὰς μὲν ἀλώπεκας φωλεοὺς ἔχειν εἰπών, ἑαυτὸν δὲ μὴ ἔχειν ποῦ κλίνῃ τὴν κεφαλήν. πῶς οὖν ἀποπέμπεται τὸν εἰς τοῦτο παρωρμημένον, εἴπερ πρόξενόν ἐστι παντὸς ἀγαθοῦ τὸ ἀκολουθεῖν αὐτῷ; ἔφη γὰρ ὅτι ὁ ἀκολουθῶν αὐτῷ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. τί οὖν πρὸς ταῦτά φαμεν; οὐχ οὗτος ἦν ὁ σκοπὸς ἐκείνῳ. καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδεῖν τοῖς ἀκριβῶς προσέχουσιν ὅτι πρῶτον μὲν πολὺ τὸ ἀπαίδευτον ἡ πρόσοδος ἔχει, εἶτα ὅτι τῆς ἐσχάτης ἀναισχυντίας ἐστὶ μεστή· οὐ γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀκολουθεῖν ἐζήτει Χριστῷ καθὰ καὶ ἕτεροι τῶν ἐκ πληθύος

1 *ἀνεξικάκους* N | 2 *κηρυγμάτων*] *δογμάτων* PQ | *ὁ* + *μακάριος* R | 3 1 Kor 4, 9 u. 12 f | *ἡμᾶς ὁ θεὸς* PQ | 6 *παρακαλοῦμεν βλασφημούμενοι* PQR | 7 *περικάθαρμα* Q.

Zu Lk 9, 57 f: N 168v O 184 P 262v Q 315 R 254 = Syr 258—260, Mai 661 B—664 A (von S. 95 6 *δικαίως* an). Vgl. Cord Th. — 24 *παντός ἐστιν* OQR | 25 Jo 8, 12 | 30 *γὰρ* + *τοι* PQR

Ἰουδαϊκῆς πολλοί, ἐπεπήδα δὲ μᾶλλον τοῖς ἀποστολικοῖς ἀξιώμασι καὶ ταύτην ἔχειν ἐζήτει τὴν ἀκολούθησιν καὶ αὐτόκλητος ἦν εἰς τοῦτο καίτοι γράφοντος τοῦ μακαρίου Παύλου ὅτι Οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμήν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ Ἀαρὼν καὶ οἱ θεσπέσιοι μαθηταί. καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον δικαίως αὐτὸν ἀπόπεμπτον ἐποιήσατο· ἐχρῆν γὰρ αὐτὸν λαβεῖν τὸν ἑαυτοῦ σταυρόν, τουτέστιν ἀποθανεῖν τῷ κόσμῳ ἤγουν ἀποτάξασθαι τοῖς ματαίοις τοῦ παρόντος βίου περισπασμοῖς· ἡ γὰρ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστι. τοιοῦτον ὄντα τὸν ἄνθρωπον ἐλέγχει πλαγίως οὐκ ὀνειδίζων μᾶλλον, ἀλλ' ἐπανορθῶν, ἵνα ἑαυτοῦ γένηται βελτίων. διὰ τοῦτό φησιν· Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσι καὶ τὰ ἑξῆς.

Zu Lk 9, 58

Καὶ ἡ μὲν ἁπλουστέρα καὶ πρόχειρος τῶν εἰρημένων διάνοια τοιαύτη τίς ἐστιν ὅτι Καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ πετεινὰ καταδύσεις ἔχουσι καὶ καταλύματα, ἐγὼ δὲ τὰς παρὰ πολλῶν ὀχλήσεις οὔπω δύναμαι διαφυγεῖν· οὐ γὰρ ἔχω ποῦ καταλύσω καὶ ἀναπαύσομαι καὶ ἀνακλίνω τὴν κεφαλήν. ἥ γε μὴν ἔσω κεκρυμμένη τε δήλωσις διὰ βαθυτέρων ἐννοιῶν ἔρχεται. ἔοικε γὰρ ἀλωπεκάς τε καὶ οὐρανοῦ πετεινὰ τὰς πονηράς τε καὶ πανούργους καὶ ἀντικειμένας δυνάμεις καλεῖν ἤτοι τὰς τῶν δαιμόνων ἀγέλας· κέκληνται γὰρ οὕτω πλειστάχοῦ παρὰ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς. ὁ μὲν γὰρ μακάριος ψαλμῳδὸς ἔφη περί τινων· Μερίδες ἀλωπέκων ἔσονται. ἐν δὲ τῷ ᾄσματι τῶν ᾀσμάτων γέγραπται· Πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας μικροὺς ἀφανίζοντας ἀμπελῶνας ὡς τῶν μεγάλων δηλαδὴ διαπεφευγότων. καὶ αὐτὸς δέ που Χριστὸς περὶ Ἡρῴδου φησίν· Εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ. ἔφη δέ που καὶ περὶ τῶν καταβληθέντων ἐν τῇ γῇ σπερμάτων ὅτι Ἦλθον τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγον αὐτά.

1 *ἐπιπήδα* N | **4** Hebr 5, 4 | **7** Mt 16, 24 u. Par | **10** Jak 4, 4.

Zu Lk 9, 58: N 169 O 184v P 263 Q 315 R 255 = Syr 260 f, Mai 664 A—B (—**16** *τοιαύτη* und von **21** *ἔοικε* an). Vgl. Cord Th. — **15** Schließt sich nach Syr unmittelbar ans vorangehende Fragment an | **17** *καταλύσεις* PQ | *παρὰ* + *τῶν* O | **20** *τε* < P | **25** Ps 62, 11 | **26** Hl 2, 15 | *ὑμῖν* Q | **28** *Χριστός που* P | **29** Lk 13, 32 | **31** Mt 13, 4 u. Par (Varianten: *ἦλθεν* und *κατέφαγεν*).

καὶ οὐκ ἤδη που φαμὲν περὶ πτηνῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρατῶν ταῦτα λέγειν αὐτόν, περὶ πνευμάτων δὲ μᾶλλον ἀκαθάρτων καὶ πονηρῶν. ὅταν τοίνυν ἀλώπεκές τε καὶ πετεινὰ φωλεούς τε καὶ καταλύσεις ἔχωσιν ἐν ἡμῖν, πῶς ἔλθῃ Χριστός; ποῦ δὲ ἀναπαύσεται; τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; καταλύει μὲν γὰρ ἐν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, παραιτεῖται δὲ τὸν βέβηλον.

Zu Lk 9, 59 f

Ἕτερος δὲ οὐκ αὐτόμολος κατὰ τοῦτον ἔρχεται μαθητὴς οὐδὲ θρασὺς εἰς ἐπαγγελίας τὰς ἐπί γε τοιούτῳ πράγματι, κέκληται δὲ μᾶλλον παρὰ Χριστοῦ πρὸς ἀποστολὴν οὐκ ἀνεπιτηδείως ἔχων πρὸς τοῦτο· ψήφῳ γὰρ θεία τετίμηται. πλὴν οὔπω σαφῶς ἠπίστατο, τίνα τρόπον ἁρμόσασθαι χρὴ τῷ τοιῷδε πράγματι. ἦν μὲν γὰρ ἴσως αὐτῷ πατὴρ τῷ γήρᾳ κατηχθισμένος, ἐδόκει δὲ λίαν εὐσεβεῖν τὴν ὀφειλομένην αὐτῷ φειδῶ καὶ ἀγάπην τηρεῖν προθυμούμενος. ᾔδει γάρ που πάντως τοῖς τοῦ νόμου ῥήμασιν ἐντυχὼν ὡς ἐμέλησε καὶ τούτου τῷ ἐπὶ πάντας θεῷ· ἔφη γάρ· Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς. ἐπειδὴ δὲ πρὸς λειτουργίαν ἐκλήθη τὴν ἱεράν τε καὶ εὐαγγελικήν — τοῦτο γὰρ ἐδήλου τὸ Ἀκολούθει μοι παρὰ Χριστοῦ πρὸς αὐτὸν εἰρημένον —, ἀνθρωπίνῳ συνηρπάζετο λογισμῷ καὶ ἀναβολὴν ἐζήτει καιροῦ τῇ τοῦ τεκόντος γηροκομίᾳ διαρκέσαι δυναμένου. καὶ οὐ δήπου φαμὲν ὡς κείμενον ἤδη καὶ τελευτήσαντα τὸν πατέρα θάπτειν ἠξίου· οὐ γὰρ ἂν ἐκώλυσε τοῦτο δρᾶν ἐθέλοντα Χριστός. ἀλλὰ τὸ θάψαι φησὶν ἀντὶ τοῦ γηροκομῆσαι ἄχρι ταφῆς. τί οὖν πρὸς αὐτὸν ὁ σωτήρ; Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· ἦσαν μὲν γάρ που καὶ ἕτεροι κηδεμόνες καὶ κατὰ γένος οἰκεῖοι τοῦ πατρός, ἀλλ', ὥς γε οἶμαι, νεκροὶ διὰ τὸ μήπω πιστεῦσαι Χριστῷ καὶ τὴν διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος

1 *αἰσθητῶν* + *τε* R | *καὶ ὁρατῶν*] *τε καὶ νοητῶν* PQ | **4** *που*] *πῶς* O | **5** 2 Kor 6, 14. — Vgl. ob. S. 73 f.

Zu Lk 9, 59 f: N 172 O 187 P 264 Q 316v R 258 = Syr 263 f (—S. 97 **21** *ἑαυτόν*). Vgl. Cord Th. — **10** *οὐδὲ*] *ὁ δὲ* N | **16** *πάντα* O | **17** *ἠμέλησε* NR | **18** *πάντων* Q | Ex 20, 12 (Variante: *καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ*) | **24** Zur Erklärung vgl. oben S. 73 | **32** Vgl. Jo 3, 5 f

ἀναγέννησιν εἰς ζωὴν τὴν ἀκήρατον ἰσχῦσαι λαβεῖν. ἐκεῖνοι, φησί, τοὺς ἑαυτῶν θαπτέτωσαν νεκρούς, νεκρὸν ἔχοντες καὶ αὐτοὶ τὸν νοῦν, οὔπω δὲ γεγενημένοι τοῖς τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν ἔχουσιν ἐναρίθμιοι. πλὴν ἐντεῦθεν ἔστι μαθεῖν ὅτι καὶ τῆς εἰς γονέας αἰδοῦς καὶ ἀγάπης προτάττεσθαι χρὴ τὴν εἰς θεὸν εὐσέβειαν. καὶ γοῦν ὁ Μωυσέως νόμος πρῶτον εἰπών· Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου, δεύτερον ἐτίθει τὴν εἰς γονέας αἰδῶ λέγων· Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου. φέρε γὰρ ἐκεῖνο καθ' ἑαυτοὺς ἐρευνήσωμεν, ὁποία τίς ἐστιν ἡ πρόφασις, δι' ἣν ἐσπουδασμένην πεποιήμεθα τὴν εἰς γονέας τιμὴν καὶ ἀγάπην. ὅτι δι' αὐτῶν ἐγεννήθημεν, πάντως φαίη τις ἄν. ἀλλ' ὅ γε τῶν ὅλων θεὸς οὐκ ὄντας ἡμᾶς ὅλως εἰς τὸ εἶναι παρήνεγκε, πατὴρ δὲ καὶ μήτηρ γεγόνασιν ὑπουργοὶ τῆς εἰς τὸ εἶναι παρόδου τοῖς ἐξ αὐτῶν. ἆρ' οὖν οὐχ ὁ πρῶτος εὐεργέτης ἀγαπηθήσεται μᾶλλον τῶν μετ' αὐτὸν δευτέρων; δεῖ δὴ οὖν ἄρα καὶ τὸ εὐσεβεῖν εἰς τοὺς φύσαντας τῇ εἰς θεὸν ἀγάπῃ παραχωρεῖν καὶ κατόπιν τῶν θείων ἔρχεσθαι τὰ ἀνθρώπινα. καὶ τοῦτο καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ἐδίδαξεν ὁ σωτὴρ λέγων· Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος. οὐκοῦν ἐφίησι μὲν τὸ ἀγαπᾶν τοὺς φύσαντας, πλὴν οὐχ ὑπὲρ ἑαυτόν. διὰ τοῦτο καὶ τῷ μαθητῇ τὸ χρῆναι δὴ μᾶλλον κατακολουθεῖν εἰπών, ἐφεῖς δὲ θάπτειν τοὺς τεθνεῶτας ἑτέροις ἐδίδαξεν ὅτι τῆς εἰς θεὸν ἀγάπης κατόπιν ἐρρίφθαι τὰ καθ' ἡμᾶς πρέποι ἂν εἰκότως, ὅτι καὶ τῆς εἰς γονέας αἰδοῦς τὰ θεοῦ μείζονα· γενεσιουργὸς γὰρ καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων αὐτός. δεῖ τοίνυν ἡμᾶς, εἰ μέλλοιμεν ἀκολουθῆσαι Χριστῷ, μηδὲν τούτου ποιεῖσθαι προτιμότερον, ἀλλ' ὃ μὲν ἂν συντρέχῃ τούτῳ, μετιέναι καὶ πράττειν, ὃ δ' ἂν ἀντιπράττῃ, παραιτεῖσθαι καὶ φεύγειν, καὶ εἴ τις ἐνέργεια μετρίως ἐχομένη τοῦ καλοῦ, δυναμένη δὲ δι' ἑτέρων ἐπιτελεῖσθαι, ταύτην ἐκείνοις παραδιδόναι, αὐτοὺς δὲ τῆς μείζονος καὶ καλλίονος ἔχεσθαι. ὁρᾶν γοῦν ἔστι καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ μείζονος ἔτι χρείας ἢ κατὰ ταύτην

3 Vgl. 2 Tim 1, 1 u. a. | **7** Dt 6, 5 (Cyrill dachte aber wohl an unser erstes Gebot Gottes = Ex 20, 2ff; denn er läßt dann das vierte Gebot folgen) | **8** Ex 20, 12 | **12** Vgl. Röm 1, 4 | **19** Mt 10, 37 | **21** *διὰ τοῦτο* — Schluß < Syr; Wiederholungen und eine gewisse Geschraubtheit des Stiles als bisher deuten ebenfalls daraufhin, daß die Stelle nicht den Lk-Homilien Cyrills angehört | **25** Vgl. Sap 13, 5 | **30** *μετρίως ἐχομένη* < R | **33** Apg 6, 2—4.

ἀφεμένους, τῆς περὶ πτωχοὺς ἐπιμελείας, διὰ τὴν τοῦ λόγου διακονίαν, οὐ μὴν οὕτω γε ταύτης ἀφειμένους ὡς μὴ καὶ ταύτης ποιήσασθαι πρόνοιαν. ἀλλ᾽ ᾠκονομήθη καὶ τὸ ἔλαττον, ἡ περὶ τὰς τραπέζας διακονία, καὶ τὸ μεῖζον οὐκ ἐνεπο-
5 *δίσθη, ἡ τοῦ κηρύγματος καταγγελία.*

Zu Lk 9, 61 f

Ἀξιοζήλωτος μὲν ἡ ὑπόσχεσις καὶ παντὸς ἐπαίνου μεστή. τὸ δέ γε ζητεῖν ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ διαδείκνυσιν ὅτι μεμέρισταί πως καὶ οὔπω νῷ βεβηκότι πρὸς
10 *τοῦτο βαδίζει. τὸ γὰρ ὅλως προσανακοινοῦσθαι θέλειν τοῖς κατὰ γένος οἰκείοις καὶ συμβούλους ἔχειν τοὺς μὴ τὰ ἴσα φρονεῖν ἑλομένους αὐτῷ μήτε μὴν ἀποδεξαμένους ἔσθ᾽ ὅτε τὸν ἐπὶ τούτῳ σκοπὸν ἀποφήνειεν ἂν εὐθὺς ἀσθενοῦντά πως ἔτι καὶ σκάζοντα. διὸ καὶ μᾶλλον ἐπιτιμητικῶς ἢ διδασκαλι-*
15 *κῶς ἀκούει τὸ Οὐδεὶς βαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ᾽ ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ὥσπερ γὰρ ὁ γηπόνος τῆς διὰ τῶν ἀρότρων ἀνατομῆς ἀρξάμενος, ὅταν ὀκνήσῃ πρὸς τὸ λεῖπον τῷ παντὶ πόνῳ, οὐκ ὄψεται τοῖς ἀστάχυσι κομῶσαν τὴν γῆν, οὐ πλήρη*
20 *δραγμάτων τὴν ἅλω, προσοφλήσει δὲ τοῖς ὁρῶσι καὶ γέλωτα, οὕτως εἴ τις ἕλοιτο μὲν ἀκολουθῆσαι Χριστῷ, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἀναβάλλοιτο χαίρειν εἰπὼν τοῖς ἐν κόσμῳ πράγμασιν. ἀποταξάμενος δὲ καὶ τοῖς κατὰ σάρκα οἰκείοις κατορθώσει οὗτος τὴν ἐφ᾽ ἅπασι τοῖς ἐπαινετοῖς ἀγαθὴν εὐτολμίαν καὶ εὔθε-*
25 *τος ἔσται τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ μὴ τοιοῦτος ἐπιβάλλει μὲν ἀρότρῳ τὴν χεῖρα διότι πρόθυμός ἐστιν ἐπακολουθεῖν, ὀπίσω δὲ βλέπει διότι μελλήσεως καὶ ἀναβολῆς ποιεῖται πρόφασιν τὴν οἴκαδε πορείαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς οἰκείους διάλεξιν. ἀλλ᾽ οὐ τοιούτους ὄντας εὑρήσομεν τοὺς*
30 *ἁγίους ἀποστόλους· ἀκηκόασι γὰρ λέγοντος τοῦ Ἰησοῦ· Δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. οἱ δὲ παραχρῆμα, φησίν, ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ. γράφει δὲ καὶ ὁ σοφώτατος*

Zu Lk 9, 61 f: N 175v O 190 P 265v Q 318 R 262 = Syr 269—271, Mai 664 B—C, Cr 81, 13—82, 4 aus Ps.-Tit. Vgl. Th. — **1** Wohl *ἀφειμένους* zu lesen wie Z. 2 | **7** *πάντως* O | **9** *βεβληκότι* O | **12** *ἀποδεξομένους* N | **15** *βαλὼν*] *ἐπιβαλὼν* O (Evv-Hss: *ἐπιβαλὼν* oder *ἐπιβάλλων*) | **21** Vgl. unten S. 107 | **30** *τοῦ Ἰησοῦ λέγοντος* PQR | Mt 4, 19 | **31** Mt 4, 22.

Παῦλος· Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι. τοιούτους εἶναι προσήκει τοὺς ἀκολουθεῖν ἐθέλοντας τῷ Χριστῷ.

Zu Lk 10, 1

Τῆς ἀποστολῆς τῶν ἑβδομήκοντα ἡ αἰτία αὕτη· πολλή τις ἔμελλεν ἔσεσθαι τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων ἡ πληθύς· ἐσαγηνεύετο γὰρ οὐ μόνος ὁ Ἰσραήλ, ἀλλὰ γὰρ καὶ αἱ τῶν ἐθνῶν ἀγέλαι. ὅτι γὰρ ἔμελλε καταδράττεσθαι τῆς ὑπ' οὐρανὸν τὸ σωτήριον κήρυγμα, πεπληροφόρηκεν εἰπὼν ὁ τῶν ὅλων θεὸς διὰ τῶν ἁγίων προφητῶν περὶ αὐτοῦ· Ἀνατελεῖ ὡς ἄγρωστις κρῖμα ἐπὶ χέρσον ἀροῦ. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς τῶν ἀρῶν κεχερσωμένοις ἀνίσχει μὲν ἡ ἄγρωστις, καταδράσσεται δὲ καὶ κατευρύνεται τόπου παντὸς ἀεὶ τρέχουσα πρόσω, κατὰ τὸν ἴσον τούτῳ λόγον τὸ κρῖμα, τουτέστιν ἡ δικαιοῦσα χάρις τὴν ὑπ' οὐρανόν, ἤγουν τὸ εὐαγγελικὸν καὶ σωτήριον κήρυγμα, κατεδράξατο πάσης πόλεώς τε καὶ χώρας. ἀνεδείχθησαν τοίνυν παρὰ Χριστοῦ πρὸς τοῖς δύο καὶ δέκα καὶ ἕτεροι τὸν ἀριθμὸν ἑβδομήκοντα. καὶ τούτου πάλιν ὁ τύπος ἐν τοῖς Μωυσέως ἐγράφετο λόγοις· θεοῦ γὰρ προστάττοντος ἑβδομήκοντα μὲν ἐπελέξατο καὶ αὐτός, ἐπηφίει δὲ τοῖς ἐξειλεγμένοις τὸ πνεῦμα θεός. καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον τούς τε δύο καὶ δέκα μαθητὰς καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ἑβδομήκοντα διὰ τῆς τοῦ νόμου σκιᾶς σημαινομένους εὑρήσομεν. γέγραπται γὰρ οὕτως ἐν τῇ Ἐξόδῳ περὶ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ· Ἦλθον, φησίν, εἰς Ἐλείμ — ἑρμηνεύεται δὲ εἰς ἀνάβασιν ἤγουν εἰς αὔξησιν — καὶ ἦσαν ἐκεῖ δώδεκα, φησίν, ὑδάτων πηγαὶ καὶ ἑβδομήκοντα στελέχη φοινίκων. ἀναβαίνοντες γὰρ εἰς τελειοτέραν σύνεσιν καὶ εἰς αὔξησιν ἀνατρέχοντες τὴν πνευματικὴν τὰς δύο καὶ δέκα πηγὰς

1 Gal 1, 15 f | **4** *τῷ* < PQ.

Zu Lk 10, 1: N 176v O 191 P 266 Q 319 (das Lemma fehlt) R 264 = Syr 273—275, Mai 665 A—C (**6** *πολλὴ*—**9** *ἀγέλαι* und **18** *ἀνεδείχθησαν*—S. 100 **7** *ἐντεθηλός*), Cr 82, 24—28 (**6** *πολλὴ*—**9** *ἀγέλαι* und **18** *ἀνεδείχθησαν*—**19** *ἑβδομήκοντα*) und 82, 9—23 (**19** *τούτου*—S. 100 **4** *ἀγαθοῦ*, aber mit dem falschen Lemma *Τίτου Βοστρῶν*; vgl. Titus 186). Vgl. Th. — **6** *ἡ* < Q | **11** Os 10, 4 | **18** Vgl. Lk 9, 1 (doch dort *δώδεκα*) | **20** Nm 11, 16 f und 24 f | **24** Vgl. Hebr 10, 1 | **25** Ex 15, 27 | **27** *εἰς* < PQ | **29** *τελεοτέραν* O

εὑρήσομεν, τουτέστι τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, καὶ τὰ ἑβδομήκοντα τῶν φοινίκων στελέχη, τοὺς ἀναδειχθέντας δηλονότι παρὰ Χριστοῦ· ἀρρυόμεθα γὰρ ὡς ἐκ πηγῶν ἁγίων ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μαθητῶν παντὸς εἴδησιν ἀγαθοῦ, θαυμάζομεν δὲ καὶ τοὺς ἑβδομήκοντα καὶ οἱονεὶ φοίνικας αὐτοὺς εἶναι φαμέν· εὐκάρδιον γὰρ τὸ φυτόν, εὔριζόν τε καὶ ἔγκαρπον καὶ ἀεὶ τοῖς ὕδασιν ἐντεθηλός, εὐμέγεθές τε καὶ ὑψίκομον.

Zu Lk 10, 2

Ἀλλ' ἦν εἰκὸς ὑπονοῆσαί τινας ἀποκεκινῆσθαι μὲν τοὺς πρώτους, ἀντεισεληνέχθαι δὲ τούτους ὡς ἄμεινον ἢ ἐκεῖνοι μυσταγωγεῖν δυναμένους. ἵνα τοίνυν ἀποκείρῃ τῶν ἡμετέρων διανοιῶν τὰς τοιαύτας ὑποψίας ὁ καρδίας εἰδὼς καὶ γινώσκων τὰ ἐσόμενα, μονονουχὶ καὶ ἀπολελόγηται λέγων· Ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι καὶ τὰ ἑξῆς. ὥσπερ γὰρ ἀγροὶ κομῶντες πλουσίως εὐρεῖς τε καὶ μακροὶ πολλοὺς ζητοῦσι τοὺς θεριστάς, οὕτως ἡ σύμπασα γῆ ἤτοι τῶν μελλόντων πιστεύειν εἰς Χριστὸν ἡ πληθὺς πολλή τις οὖσα καὶ ἀναρίθμητος οὐκ ὀλίγων ἐδεῖτο μυσταγωγῶν. ἐβάδιζον οὖν ἀνὰ δύο πεμπόμενοι κατὰ πόλεις καὶ κώμας, μονονουχὶ βοῶντες τὸ διὰ τῆς Ἰωάννου φωνῆς· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου. πλὴν ἐκεῖνο ἄθρει· εἰπὼν γάρ· Δεήθητε τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ, τοῦτο πέπραχεν αὐτός. καίτοι τοῦ θερισμοῦ κύριος, τουτέστι τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, τίς ἂν ἕτερος εἴη παρὰ τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς ὄντα θεόν; αὐτοῦ γὰρ ἡ σύμπασα γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς καθὰ γέγραπται. εἶτα πῶς μόνῳ πρέποντος τῷ ἐπὶ πάντας θεῷ τοῦ ἐκβάλλειν τοὺς ἐργάτας, τούτους ἀνέδειξεν ὁ Χριστός; αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ τοῦ θερισμοῦ δεσπότης καὶ δι' αὐτοῦ τε καὶ σὺν αὐτῷ κατάρχει τῶν ὅλων ὁ θεὸς καὶ πατήρ. ἴδια δὲ πάντα ἐστὶν

3 ἀρυόμεθα N | **6** φαμὲν εἶναι N | εὔρριζόν R | **7** Vgl. Ps 1, 3.

Zu Lk 10, 2: N 181 O 195 P 268 Q 321 R 269 = Syr 275 f, Cr 83, 3—18 (**16** ὥσπερ—S. 101 **2** υἱοῦ, aber mit dem falschen Lemma *Τίτου Βοστρῶν*. Vgl. Titus 188, wo das Fragment zu streichen ist). Vgl. Th. — **13** Vgl. 3 Kg. 8, 39 u. a. | **14** ἀπολελόγισται PQ | **20** Vgl. Lk 13, 22 | **21** Mt 3, 3 u. Par. | **22** τοῦ < PQ (auch im Evv-Text) | **27** Ps 23, 1

αὐτοῦ καὶ οὐδέν ἐστιν ὧν ἂν ἔχειν ὁ πατὴρ λέγοιτο, ὃ μή ἐστι καὶ τοῦ υἱοῦ. διὸ καὶ τὴν τῶν ἀμώντων ἀνάδειξιν καίτοι τοῖς τοῦ πατρὸς θελήμασιν ἀναθείς, ἑαυτὸν ἀπέφηνεν εὐθὺς τοῦ θερισμοῦ τὸν δεσπότην, τὸ χρῆναι μυσταγωγεῖν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ἀπονέμων.

Zu Lk 10, 3a

Διηγεῖται δὲ ἐφεξῆς ὁ Λουκᾶς καὶ τὴν ἀποστολὴν τῶν ἑβδομήκοντα μαθητῶν τὸν ἀποστολικὸν ἔχουσαν παρὰ τοῦ Χριστοῦ τύπον τὸν ἀπέριττον καὶ ἀπαρενόχλητον καὶ ἀπαρεμπόδιστον καὶ οὐδὲν τῶν ἐν τῷδε τῷ βίῳ πραγμάτων τῶν ἱερῶν προτάττοντα κηρυγμάτων, ἀναθρώσκοντα δὲ οὕτως εἰς φρόνημα τὸ νεανικόν, ὡς μηδὲν ὅλως ὑποβλέπεσθαι τῶν δεινῶν μήτε μὴν αὐτὸν ὑφορᾶσθαι τὸν θάνατον, ὅταν ἐπάγηται δι' αὐτόν. φησὶ γοῦν· Ὑπάγετε, μὴ καταπτοιεῖσθε τῶν διωγμῶν τὴν ἔφοδον.

Zu Lk 10, 3b

Καὶ πῶς ἂν πρόβατον κατισχύσειε λύκου καὶ τῆς τῶν θηρῶν ἀγριότητος κρατήσῃ τὸ ἥμερον; Ναί, φησίν, ἐγὼ συμπαρέσομαι καὶ συνασπιῶ καὶ παντὸς ἐξελοῦμαι κακοῦ, ἐγὼ τοὺς λύκους εἰς πρόβατα μεταβαλῶ· ποιῶ γὰρ πάντα καὶ μετασκευάζω καὶ οὐδὲν τοῖς ἐμοῖς θελήμασι τὸ ἀντιστατοῦν. ὅτι δὲ εἰς τοῦτο προῆλθε τῶν πραγμάτων τὸ πέρας, ἐξ αὐτῶν ἔστιν ἰδεῖν τῶν ἀποτελεσμάτων· ἦν μὲν γὰρ ὁ θεῖος Παῦλος βλάσφημος καὶ ὑβριστὴς καὶ διώκτης καὶ λύκου παντὸς ἀπηνέστερος τοῖς πιστεύουσιν εἰς Χριστόν, κέκληται δὲ παρὰ Χριστοῦ καὶ προβάτου γέγονεν ἡμερώτερος.

1 Vgl. Jo 16, 15 | **2** *καὶ*[1] < PQ | *διὸ*—Schluß steht nicht mehr in Syr, ist also wahrscheinlich Resumé des Niketas | **4** *τὸ*—**5** *ἀπονέμων* < N.

Zu Lk 10, 3a: N 182v O 196 P 268v Q 322 R 271 = Syr 277. Vgl. Th. — **7** *Διηγεῖται*—**9** *ἀπαρεμπόδιστον* < Syr, ist also wohl Übergangsnotiz des Niketas | **8** *τοῦ* < R | **13** *αὐτὸν* < O.

Zu Lk 10, 3b: N 182v O 196 P 268v Q 322 R 271 = Syr 278, Mai 665 C. — **17** *πρόβατα* statt *ἄρνας* auch schon in den Evv-Hss AM (nach Mt 10, 16) | **18** Vielleicht *κρατήσειε* oder *κρατήσει* zu lesen | **20** Am 5, 8 | **26** *προβάτων* N.

Zu Lk 10, 4a

Ὥστε οὐδὲ τὴν περὶ αὐτοῦ τοῦ σώματος ἐπέτρεπεν ἔχειν φροντίδα μὴ ὅτι περὶ τὰ ἔξω τοῦ σώματος ἀσχολεῖσθαι συνεχώρησεν, ὅπου μηδὲ ἐφοδίων φροντίσαι μηδ' ἐπικομίσασθαί τι τῶν οὐκ ἤδη τῷ σώματι περικειμένων, οἷον ὑποδήματα, ἀλλ' ἐπ' αὐτῷ πᾶσαν τίθεσθαι τὴν ἐλπίδα.

Zu Lk 10, 4b

Οὐ γὰρ μόνον πήραν καὶ βαλάντιον ἐκώλυσεν ἐπιφέρεσθαι, ἀλλ' οὐδὲ τῆς σπουδῆς παρελκυσμόν τινα παρῆκε προσδέξασθαι ὁ μὴ ἄχρι τοῦ τῶν συντυγχανόντων ἀσπασμοῦ συγχωρήσας ἐφέλκεσθαι, ὅπερ ἦν καὶ πάλαι λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Ἐλισσαίου πρὸς τὸν ἀποσταλέντα εὐθείᾳ ὁρμῇ ἐπὶ τὸ ἔργον χωρεῖν καὶ μηδὲ εὐλογοῦντα ἀντευλογεῖν — ζημία γὰρ τῆς σπουδῆς ἡ πρὸς ἑτέρους ἀπόνευσις καὶ τὸν τοῖς κηρύγμασι πρέποντα καιρὸν εἰκῇ δαπανᾶν οὐκ ἐπ' ἀναγκαίοις πράγμασι — μηδὲ χαρίζεσθαι φιλίαις τὸν ἀνωφελῆ μελλησμόν.

Zu Lk 10, 16

Ὦ μεγάλης εὐκλείας καὶ ἀπαραβλήτων ἀξιωμάτων, ὧ φιλοτιμίας θεοπρεποῦς· ἀνθρώπους ὄντας δόξῃ περιβέβληκε πρεπούσῃ θεῷ, τοὺς ἰδίους αὐτοῖς ἀνατίθησι λόγους ὥστε καὶ ὑποδίκους γενέσθαι τοὺς κατά τι γοῦν ὅλως ἀπειθοῦντας αὐ-

Zu Lk 10, 4a: N 183v O 197 P 269 Q 322v R 272 = Syr 282 f, Mai 665 C—668 A. Vgl. Th. — **6** *ἐλπίδα*] *φροντίδα* Q (so auch Mai). — Das Scholion (eine Übersetzung s. unten S. 107) ist ein Exzerpt aus längeren Ausführungen Cyrills. In Syr finden sich wörtliche Parallelen zu *μηδὲ ἐφοδίων φροντίσαι* und *ἐπ' αὐτῷ πᾶσαν τίθεσθαι τὴν ἐλπίδα*. Das Exzerpt findet sich auch in dem durch Pal 20 (= B) repräsentierten Katenentypus, aus welchem es Mai edierte. Wahrscheinlich hat es Niketas hieraus entnommen.

Zu Lk 10, 4b: N 184 O 197v P 269v Q 323 R 273 = Syr 285, Mai 668 A. Vgl. Th. — **10** *συντυχανόντων* R | **11** *ἀφέλκεσθαι* OPQ | 4 Kg 4, 29 | **13** *εὐλογοῦντος* PQ | **16** *μελησμόν* R — Auch hier findet sich nur der Schluß von *καὶ τὸν τοῖς κηρύγμασι* an wörtlich bei Syr. Das übrige steht ebenfalls in der durch Pal 20 (= B) repräsentierten Lk-Katene, aus welcher es Mai edierte.

Zu Lk 10, 16: N 193v O 205v P 273v Q 327v R 285 = Syr 287 f. Vgl. Th.

τοῖς. αὐτῶν γὰρ ἀθετουμένων ἑαυτὸν τοῦτο πάσχειν ἰσχυρίζεται καὶ δι᾽ ἑαυτοῦ τὰ τῆς δυσσεβείας ἐγκλήματα καὶ εἰς αὐτὸν ἀναφέρει τὸν πατέρα. καὶ καθ᾽ ἕτερον δὲ τρόπον τῇ τῶν εἰρημένων παρὰ Χριστοῦ δυνάμει προσβαλεῖν δυνατόν. Ὁ ἀκούων γάρ, φησίν, ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει· δίδωσι τοῖς φιλομαθέσι θαρρεῖν, ὡς ὅπερ ἂν λέγοιτο περὶ αὐτοῦ παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἤγουν εὐαγγελιστῶν, τοῦτο πάντως προσίεσθαι· ὁ γὰρ αὐτῶν ἀκούων ἀκούει Χριστοῦ. καὶ γοῦν ὁ μακάριος Παῦλος· Εἰ δοκιμήν, φησί, ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ. καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς τοῖς ἁγίοις ἔφη που μαθηταῖς· Οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν· λαλεῖ γὰρ ἐν αὐτοῖς ὁ Χριστὸς διὰ τοῦ ὁμοουσίου πνεύματος. ἄφυκτος δὴ οὖν ἐπικρέμαται δίκη τοῖς ἀνοσίοις αἱρετικοῖς, οἳ τοὺς τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν ἀθετοῦσι λόγους.

Zu Lk 10, 17

Εἴρηται ὅτι ἀπέστειλεν αὐτοὺς τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτι λαμπροὺς ἀποφήνας, ἵνα μὴ ἀπιστῶνται πρός τινων ἢ αὐτόμολοί τινες εἶναι νομίζωνται πρὸς ἀποστολήν· ἑπομένης γὰρ τῷ λόγῳ τῆς θεοσημείας οὐδεὶς ἂν ἴσχυσε κατ᾽ αὐτῶν συκοφαντίας τρόπος. μεμαρτύρηκε τοίνυν ἡ τοῦ πνεύματος χάρις τοῖς ἀπεσταλμένοις ὡς οὐκ αὐτόκλητοί τινες ἢ αὐτόμολοι ἦσαν πρός γε τὸ χρῆναι λαλεῖν τὰ περὶ Χριστοῦ, κεχειροτόνηνται δὲ μᾶλλον τῶν περὶ αὐτοῦ κηρυγμάτων ἱερουργοί. πλὴν ἔλαβον ἐξουσίαν καὶ ⟨τοῦ⟩ τοῖς πονηροῖς ἐπιπλήττειν πνεύμασι καὶ τοῦ δύνασθαι συντρίβειν τὸν σατανᾶν, οὐχ ἵνα μᾶλλον αὐτοὶ θαυμάζωνται, ἀλλ᾽ ἵνα δι᾽ αὐτῶν δοξάζηται Χριστὸς καὶ πιστεύηται παρὰ τῶν μυσταγωγουμένων ὅτι καὶ θεὸς καὶ υἱὸς θεοῦ κατὰ φύσιν ἐστὶ δόξῃ τε καὶ ἰσχύι καὶ ὑπεροχῇ τοσοῦτος, ὥστε καὶ ἑτέροις δύνασθαι

2 *ἰσχυρίζετο* O | **5** *ἀκούων γάρ φησιν* in R größtenteils unleserlich | **6** *θαρρεῖν* + *καὶ* O | **9** 2 Kor 13, 3 | **11** Mt 10, 20.

Zu Lk 10, 17: N 194 O 206 P 273v Q 328 R 286 = Syr 291—293, Mai 668 A—B (nur **21** *ἑπομένης*—**26** *ἱερουργοί* und sehr verändert), Cr 84, 27—33 aus Ps.-Tit (S. 104 **2** *ὑπενόστησαν*—**7** *ἀποτελεσταί*). Vgl. Th. — **18** Lk 10, 1 | **21** *ἑπομένης γὰρ*] *ἐσομένης* NO | **24** *γε* < PQ | **25** *αὐτῶν* P *αὐτὸν* Q | **27** Röm 16, 20 | **30** *θεοῦ υἱός* PQ

νέμειν τὸ ὑπὸ πόδας ἔχειν τὸν σατανᾶν. οἱ δὲ τῆς τοιαύτης ἠξιωμένοι χάριτος ὑπενόστησαν, φησί, χαίροντές τε καὶ λέγοντες· Κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ἡμῖν ὑποτάσσεται ἐν τῷ ὀνόματί σου. ὁμολογοῦσι μὲν γὰρ τὴν ἐξουσίαν τοῦ τετιμηκότος, πλὴν ἐοίκασι χαίρειν, οὐχ ὅτι μᾶλλον γεγόνασι τῶν περὶ αὐτοῦ κηρυγμάτων διάκονοι καὶ ἠξίωνται γερῶν ἀποστολικῶν, ἀλλ᾽ ὅτι σημείων γεγόνασιν ἀποτελεσταί. ἦν δ᾽ ἄμεινον ἐννοεῖν ὅτι δέδωκεν αὐτοῖς τὴν τοῦ δύνασθαι τερατουργεῖν ἐξουσίαν, οὐχ ἵνα θαυμάζωνται διὰ τοῦτο παρά τινων, ἀλλ᾽ ἵνα μᾶλλον μὴ ἀπιστῶνται κηρύττοντες. ἦν οὖν ἄμεινον ἐπὶ τοῖς δι᾽ αὐτῶν σεσαγηνευμένοις ὁρᾶσθαι χαίροντας, ὡς καὶ ὁ πάνσοφος Παῦλος τοῖς δι᾽ αὐτοῦ ἐπικεκλημένοις ἐπισεμνύνεται λέγων· Χαρὰ καὶ στέφανός μου. οἱ δὲ τῶν τοιούτων μὲν εἰρήκασιν οὐδέν, ἐπὶ μόνῳ δὲ χαίρουσι τῷ δύνασθαι συντρίβειν τὸν σατανᾶν. καὶ τί πρὸς ταῦτα Χριστός;

Zu Lk 10, 18

Ναί, φησίν, οὐκ ἠγνόηκα τοῦτο ἐγώ· τοῖς γὰρ ἐμοῖς νεύμασιν οἱονεὶ τεθωρακισμένοι νενικήκατε τὸν σατανᾶν. εἶδον αὐτὸν ὡς ἀστραπὴν ἐξ οὐρανοῦ πεσόντα, τουτέστιν ἐξ ὕψους εἰς γῆν κατενηνεγμένον, ἐκ δόξης εἰς ἀτιμίαν, ἐξ ἰσχύος πολλῆς εἰς ἐσχάτην ἀσθένειαν. καὶ ὀληθὴς ὁ λόγος. πρὸ μὲν γὰρ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐπιδημίας κατεκράτησε τῆς ὑπ᾽ οὐρανόν, προσεκυνήθη παρὰ πάντων, ναοὶ πανταχοῦ καὶ βωμοὶ καὶ θυσίαι· ἐπειδὴ δὲ καταπεφοίτηκεν ἐξ οὐρανῶν ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος, πέπτωκεν ἐκεῖνος ὡς ἀστραπή· ὁ γὰρ πάντας ἔχων προσκυνητὰς τοὺς πεπλανημένους ὑπὸ πόδας τέθειται τῶν προσκυνούντων αὐτόν.

1 Röm 16, 20 | **10** *μᾶλλον* < PQ | **12** *κεκλημένοις* NO | **13** Phil 4, 1 | **14** *μὲν* < N | **15** *καὶ τί—Χριστός* < NO. Es folgt (auch in Syr) unmittelbar der Text von Lk 10, 18 und dann das nächste Cyrill-scholion.

Zu Lk 10, 18: N 194v O 206v P 274 Q 323 R 287 = Syr 293, Mai 668 B (von **18** *εἶδον* an) Cr 85, 8—17 aus Ps.-Tit (von **18** *εἶδον* an mit der Notiz *κατὰ τὸν ἅγιον Κύριλλον*). Vgl. Cord Th. — **22** *τῆς*2] *τὴν* PR | **25** *ἀστραπὴ* + *ἐξ ὕψους* PQ.

Zu Lk 10, 20

Ἀλλὰ τί οὐκ ἐᾷς, ὦ δέσποτα, ταῖς παρὰ σοῦ τιμαῖς ἐπιγάννυσθαι τοὺς τετιμημένους; καίτοι γέγραπται περὶ τῶν προκεχειρισμένων εἰς ἀποστολήν· Κύριε, ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου πορεύσονται καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλλιάσονται ὅλην τὴν ἡμέραν καὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ὑψωθήσονται, ὅτι καύχημα τῆς δυνάμεως αὐτῶν σὺ εἶ καὶ ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου ὑψωθήσεται τὸ κέρας ἡμῶν. εἶτα πῶς προστέταχας ἐν τούτοις μὴ χρῆναι χαίρειν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ παρὰ σοῦ τιμῇ τε καὶ δόξῃ; τί οὖν ἄρα πρὸς τοῦτό φαμεν; ἐπὶ τὸ μεῖζον αὐτοὺς ἀναφέρει Χριστὸς κἀκεῖνο κελεύει ποιεῖσθαι καύχημα, τὸ γεγράφθαι φημὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. εἴρηται γὰρ περὶ τῶν ἁγίων πρὸς θεόν· Καὶ ἐπὶ τὸ βιβλίον σου πάντες γραφήσονται.

Zu Lk 10, 21a

Ἐξετάσωμεν πρό γε τῶν ἄλλων, τί ἐστι τὸ Ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι. πρόεισι μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ πηγῆς τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ἔστι δὲ οὐκ ἀλλότριον τοῦ υἱοῦ· πᾶσα γὰρ ἡ τοῦ πατρὸς ἰδιότης ἐνυπάρχει τῷ κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντι λόγῳ. τεθέαται τοίνυν διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας, ὃ δέδωκε τοῖς ἀξίοις, οἷς καὶ τὸ θεῖον ἱερουργεῖν ἐκέλευσε κήρυγμα, πολλοὺς σεσαγηνευμένους, εἶδεν ἀξιοθαύμαστα δι᾽ αὐτῶν τετελεσμένα σημεῖα καὶ λοιπὸν ἐν ἀρχαῖς οὖσαν τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν τῆς δι᾽ αὐτοῦ σωτηρίας, φημὶ δὴ τῆς διὰ πίστεως. καὶ ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, τουτέστι ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις καὶ δυνάμεσι ταῖς διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. εὖ εἰδὼς ὅτι πολλοὺς ὠφέλησαν οἱ ἀπεσταλμένοι παρ᾽ αὐτοῦ καὶ ὅτι πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοὶ διὰ πείρας αὐτῆς ἔγνωσαν τὴν δόξαν αὐτοῦ, πεπλήρωται θυμηδείας ἤγουν ἀγαλλιάσεως. ὡς

Zu Lk 10, 20: N 201 O 212 P 276v Q 331v R 295 = Syr 294 f. Vgl. Th. — **4** Ps 88, 16—18 | **14** Ps 138, 16.

Zu Lk 10, 21a: N 203 O 214 P 277v Q 332v R 298 = Syr 296 f. Vgl. Cord Th.

γὰρ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος καὶ πάντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι θυμηδείας ἐποιεῖτο πρόφασιν τῶν πεπλανημένων τὴν ἐπιστροφήν. εἶτα τί φησιν;

Zu Lk 10, 21b

Τὸ Ἐξομολογοῦμαί φησι κατὰ συνήθειαν ἀνθρωπίνην ἀντὶ τοῦ Χάριν ὁμολογῶ, ἤγουν Δοξάζω σε, Εὐχαριστῶ σοι· ἔθος γὰρ τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ὄνομα κατὰ τοιόνδε τινὰ δέχεσθαι τρόπον. γέγραπται γοῦν ὅτι Ἐξομολογησάσθωσαν, κύριε, τῷ ὀνόματί σου τῷ μεγάλῳ. καὶ πάλιν· Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου. ἀλλ' Ἰδού, φασὶν οἱ διεστραμμένοι τὸν νοῦν, χάριν ὁ υἱὸς ὁμολογεῖ τῷ πατρί· εἶτα πῶς οὐκ ἐλάττων ἐστὶν αὐτοῦ; πρὸς τοῦτο φαίη τις ἂν τῶν εὖ εἰδότων τοῖς τῆς ἀληθείας συνασπίζειν δόγμασι· Καὶ τί τὸ κωλύον, ὦ βέλτιστοι, τὸν ὁμοούσιον υἱὸν ἀποδέχεσθαι καὶ ἐπαινεῖν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα σώζοντα δι' αὐτοῦ τὴν ὑπ' οὐρανόν; εἰ δὲ νομίζεις διὰ τὴν ἐξομολόγησιν ἐν ἐλάττοσιν εἶναι αὐτὸν τοῦ πατρός, ὅρα καὶ τὸ ἐφεξῆς· κύριον γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἀποκαλεῖ τὸν πατέρα. ὁ δὲ υἱὸς τοῦ τῶν ὅλων κρατοῦντος θεοῦ πάντως που σὺν αὐτῷ δεσπόζει τῶν ὅλων καὶ ἐπάνω πάντων ἐστὶν οὐχ ὡς ἐλάττων ἢ ἑτερούσιος, ἀλλ' ὡς θεὸς ἐκ θεοῦ, ταῖς ἴσαις εὐκλείαις στεφανούμενος καὶ τὴν κατὰ πᾶν ὁτιοῦν ἰσότητα πρὸς αὐτὸν ἔχων οὐσιωδῶς.

Zu Lk 24, 51 (?)

Εὐλόγησε γάρ τοι τοὺς μαθητὰς καὶ βραχὺ προελθὼν ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ δεσπότης, ἵνα σύνεδρος ᾖ τῷ πατρὶ καὶ μετὰ τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ σαρκός. καὶ τοῦτο

1 1 Tim 2, 4 | **3** Es folgt wie in Syr unmittelbar der Text von Lk 21b und dann das nächste Cyrillfragment.

Zu Lk 10, 21b: N 203v O 214v P 277v Q 332 R 298 = Syr 297 f, Mai 668 C—D (von **11** Ἰδού an). Vgl. Cord Th. — **5** ἐξομολογοῦμαι + σοι Q | **7** Vgl. 2 Tim 3, 16 | **8** γοῦν] γὰρ R | **9** Ps 98, 3 | **10** Ps 85, 12 | **16** Vgl. Jo 3, 17.

Zu Lk 24, 51: P 605 = Mai 949 B—C, Cr 173, 31—174, 2 (wonach es in Syr 731 ergänzt ist). Vgl. Cord (653 ohne Lemma). — **27** καὶ τοῦτο—S. 107 **5** ἀνάληψις < Mai Cr

ἡμῖν αὐτὸς προμεμήνυκεν, οὕτω λέγων πρὸς τὸν πατέρα· Δόξασόν με τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. οὐκοῦν ἀναφοίτησις καὶ ὑποστροφὴ γέγονε τῷ υἱῷ τοῦ ἐν δόξῃ γενέσθαι τῇ πρώτῃ καὶ ἐν ἀρχαῖς καὶ ὑπαρχούσῃ πρὸ παντὸς ἡ ἐκ γῆς ἀνάληψις. καὶ ταύτην ἡμῖν ἐνεκαίνισε τὴν ὁδὸν ἐν ἀνθρωπείᾳ μορφῇ γεγονὼς ὁ λόγος. ἥξει δὲ κατὰ καιροὺς ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ παραλήψεται ἡμᾶς μεθ' ἑαυτοῦ.

2 Jo 17, 5 | **3** Vgl. unten | **5** *ἐννπαρχούσῃ* P | **7** Mt 16, 27 u. Par. — Da Syr hier versagt, ist die Echtheit des Fragmentes nicht ganz sicher. Für die Echtheit spricht auch, daß die von Márkfi O. S. B. edierten Evv-Scholien (Codex graecus quatuor Evangeliorum, Budapest 1860) die viel aus Cyrill entlehnten, das Fragment zum größten Teile enthalten (S. 318f).

Zur Erläuterung.

Zu leichterem Verständnis füge ich hier die Übersetzung von drei etwas schwierigeren Stellen bei:

S. 98, 21: ...., so ⟨verhält es sich auch , wenn einer zwar die Nachfolge Christi erwählt hat, jedoch nicht auch anfängt, indem er den Dingen in der Welt Valet sagt (*ἀναβάλοιτο*, das hier eine andere Bedeutung als *ἀναβολή* Z. 27 zu haben scheint, fehlt in Syr, und zwar auch im Originaltext. Smith übersetzt: but does not bid farewell to the things of the world).

S. 102, 2: Also hat er auch nicht gestattet, die Sorge um den Leib selbst zu hegen, geschweige daß er zugegeben hätte, daß man mit dem Äußeren des Leibes sich beschäftige, da ja ⟨er⟩ weder für Reisebedarf zu sorgen, noch etwas von den Dingen, welche den Leib nicht schon umkleiden, wie Schuhe, mitzubringen ⟨gestattete⟩, sondern auf ihn die ganze Hoffnung zu setzen ⟨befahl⟩.

S. 107, 3: Also ist ein Hinaufgang und eine Rückkehr für den Sohn geworden zum Eintritt in die erste und anfängliche und vor allem ⟨schon⟩ vorhanden gewesene Herrlichkeit die Aufnahme von der Erde weg.

Schriftstellenverzeichnis.

(Die jeweils erklärten Lukastexte sind nicht angeführt.)

		Seite
Ex	15, 27	99
	20, 2 ff	97
	20, 12	96 f
Nm	11, 16 f	90. 99
	11, 24-29	91. 99
Dt	6, 5	97
	29, 18	88
3 Kg	8, 39	100
4 Kg	1, 10	92
	1, 12	92
	4, 29	102
Ps	1, 3	100
	7, 10	87
	20, 6	85
	23, 1	100
	23, 10	83
	44, 23	77
	62, 11	95
	85, 12	106
	88, 16-18	105
	98, 3	106
	100, 3	83
	118, 18	87
	138, 16	105
Prv	2, 15	83
	10, 2	77
	30, 33	92
Hl	2, 15	95
Sap	5, 9	77
	13, 5	97
Os	10, 4	99
Am	5, 8	101
Js	40, 3	83
	55, 8 f	93
Mt	3, 3	83. 100
	4, 19	98
	4, 22	98
Mt	8, 23-26	92
	10, 1	90
	10, 16	101
	10, 20	103
	10, 37	97
	10, 39	77
	11, 29	89
	13, 4	95
	13, 39	81
	13, 43	81
	16, 24	95
	16, 27	107
	17, 1 f	86
	17, 16	83
	18, 3	89
	19, 14	89
	25, 34	78
	27, 29 f	76
Mk	9, 18	82
	10, 14	89
Lk	9, 1	99
	9, 22	76
	10, 1	103
	10, 17	90
	13, 22	100
	13, 32	95
	14, 11	90
	18, 14	90
	18, 16	89
	21, 14	86
Jo	1, 1	87
	1, 14	87
	1, 29	85
	3, 5 f	96
	3, 16	81
	3, 17	106
	5, 46	82
Jo	8, 12	94
	10, 18	87
	16, 15	101
	17, 5	107
Apg	3, 2	84
	3, 10	84
	3, 12 f	84
	3, 16	84
	6, 2-4	97
	9, 34	84
Röm	1, 4	97
	8, 36	77
	10, 4	82
	11, 25	87
	16, 20	103. 104
1 Kor	4, 9	94
	4, 12 f	94
	7, 31	77
	12, 8 f	90
	14, 20	89
	15, 43	80
2 Kor	3, 14 f	87
	6, 14	96
	13, 3	103
Gal	1, 15 f	99
Phil	2, 8	85
	3, 21	81
	4, 1	104
1 Tim	2, 4	106
2 Tim	1, 1	97
	1, 10	81. 86
	3, 16	106
Hebr	1, 1	80
	5, 4	95
	10, 1	87. 99
	12, 15	88
Jak	4, 4	95

DIE EVANGELIENZITATE

DES

ORIGENES

VON

ERNST HAUTSCH

DR. PHIL.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1909

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 4. BAND HEFT 2a.

34. BAND HEFT 2a.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung hat wesentlich in derselben Gestalt zu Herbst 1907, in lateinischer Sprache abgefaßt, der Philosophischen Fakultät der Georgia Augusta zu Göttingen als Dissertation zur Begutachtung vorgelegen. Ein Teil davon ist dann unter dem Titel „De quattuor euangeliorum codicibus Origenianis (Gottingae 1907)“ als Göttinger Dissertation gedruckt worden. Es sind darin außer der Einleitung die Abschnitte über das Markus- und Johannesevangelium, sowie ein Stellenregister enthalten. Diese Teile sind in der folgenden Abhandlung ebenfalls in deutscher Sprache wiederholt. Meinem verehrten Lehrer, Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. E. Schwartz in Freiburg (früher in Göttingen) bin ich, wie ich auch an dieser Stelle hervorheben möchte, für viele fördernde Bemerkungen und Ratschläge zu herzlichem Danke verpflichtet.

Göttingen, im März 1909.

E. Hautsch.

Inhalt.

		Seite
I.	Einleitung	1—9
II.	Matthäuszitate	9—81
III.	Markuszitate	81—98
IV.	Lukaszitate	99—117
V.	Johanneszitate	117—159
VI.	Ergebnisse	159—160
VII.	Übersicht über die besprochenen Lesarten	161—169

I. Einleitung.

Der hohe Wert der Zitate in den Schriften der älteren Kirchenväter für die neutestamentliche Textkritik steht außer Frage. Sie allein bieten uns die Möglichkeit, einen Einblick in die Entwicklung des neutestamentlichen Textes zu tun, welche vor der Abfassungszeit der ältesten uns erhaltenen griechischen Handschriften und Übersetzungen liegt. Unter den älteren Kirchenvätern ist aber in dieser Beziehung vielleicht der wichtigste Origenes, einmal wegen der Fülle des Materiales, das er uns vor allem in seinen exegetischen Schriften gewährt, und dann, weil er in der Geschichte des biblischen Textes überhaupt einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Es ist daher auch schon bald, nachdem man überhaupt den Text des Neuen Testamentes kritisch zu bearbeiten begann, der Versuch unternommen worden, aus den Schriften des Origenes den neutestamentlichen Text, wie er ihn las, zu rekonstruieren. J. J. Griesbach ist der erste gewesen, der diese Aufgabe energisch in Angriff genommen hat. In seiner Habilitationsschrift, die den Titel trägt: „Dissertatio critica de codicibus quatuor euangeliorum Origenianis. Pars prima“[1], setzt er in einer längeren Untersuchung auseinander, auf welche Weise es möglich sei, aus den Zitaten des Origenes auf dessen Text zu schließen und behandelt auf Grund der aufgestellten Grundsätze eine Reihe von Zitaten aus den Schriften des Origenes ausführlicher. Ein zweiter Teil dieser Dissertation ist von Griesbach nicht veröffentlicht. Dafür hat er aber den Ertrag seiner Durchforschung des Origenes niedergelegt in den Symbola critica II[2], in denen er sämtliche Zitate aus den griechisch erhaltenen Schriften des Origenes sorgfältig zusammengestellt und, soweit es eben zu seiner Zeit möglich war, mit dem überlieferten Texte des

[1]) Halae 1771 (opusc. I, 226 ff.). — [2]) Halae 1793.

N. T. und den Zitaten des Clemens Alexandrinus verglichen hat[1]. Die Resultate seiner Untersuchungen sind in Kürze folgende: er bestreitet entschieden, daß Origenes eine kritische Ausgabe des N. T. veranstaltet habe, dagegen will er ihm die διόρθωσις eines bestimmten Exemplares unter Vergleichung von verschiedenen anderen zugestehen, zweitens will er die Tatsache, daß in den Werken des Origenes an verschiedenen Stellen dieselben Worte des N. T. in abweichender Form zitiert werden, teils durch Nachlässigkeit des Origenes im Zitieren erklären, teils durch die Annahme, daß Origenes Varianten am Rande seines Textes gehabt habe, oder endlich, daß spätere Abschreiber die Zitate nach ihren eigenen Exemplaren des N. T. korrigiert hätten. Diejenige Gestalt des Textes aber, welche er als die des Origenes eruiert hatte, ist nach seiner Ansicht im wesentlichen die, welche wir in den Handschr. A C D K L M 1. 13. 38. 69 lesen. Man darf dabei jedoch nicht übersehen, daß er in dieser Hinsicht seine Meinung später modifiziert hat, wie uns der Herausgeber seiner opuscula academica belehrt, der wörtlich schreibt: ipse enim non modo fatetur in Commentarii critici partic. II praef. V Origenem diverso tempore usum esse duobus diversis Marci exemplaribus uno alexandrino altero occidentali, verum etiam idem evidenter probasse (p. IX—XXXX) sibi videtur, d. h. also Griesbach hat den Gedanken an einen einheitlichen Origenestext aufgegeben. Mag nun auch Griesbach im ganzen noch nicht zu einem richtigen Resultate gelangt sein, so sind doch seine methodischen Grundsätze über die Behandlung von Origeneszitaten noch heute zumeist anerkannt und wiederholt worden[2].

Mehr als 100 Jahre nach Griesbach ist die Bearbeitung der Frage nach dem Bibeltext, den Origenes gelesen habe, von neuem von dem Franzosen Martin in einer Abhandlung „Origène et la critique du Nouveau Testament“[3] in Angriff genommen worden. Martin gelangt dabei zu dem überraschenden Ergebnis, daß Origenes keinen andern als den sogenannten textus receptus vor Augen gehabt habe. Alle Abweichungen von diesem, die sich in Origeneszitaten finden, beruhen auf absichtlicher freier Gestaltung des Textes oder auf gedächtnismäßigem Anführen von Bibelstellen. Mehrere verschiedene

[1]) Zur Ergänzung und Nachprüfung eigener Sammlungen habe ich dieses Buch mit vielem Nutzen gebraucht.

[2]) S. im folgd. S. 3. — [3]) Revue des questions historiques 37 (1885), 1 sqq.

Lesarten kennt Origenes in Wahrheit nur da, wo er es ausdrücklich angibt. Unsere ältesten Handschr. ℵ A B D aber sind nach den gelegentlichen freien Zitaten des Origenes korrigiert worden, so erklären sich ihre Abweichungen vom textus receptus. Schon aus diesem letzten Schluß ergibt sich die auch im übrigen nachweisbare Unhaltbarkeit der Behauptungen Martins. Er hat auch keine Anhänger gefunden.

Einen neuen Anstoß zur Untersuchung der Bibelzitate des Origenes hat dann naturgemäß in den letzten Jahrzehnten die Herausgabe der älteren griechischen Kirchenväter durch die Berliner Akademie gegeben. Die Herausgeber mußten notwendig Stellung nehmen zu der Frage, inwiefern die Zitate bei Origenes zuverlässig oder den Korrekturen späterer Abschreiber ausgesetzt gewesen seien. Preuschen vertrat dabei anfangs die Ansicht, daß Origenes einen bestimmten Text gehabt habe, den es festzustellen gelte. Nachdem jedoch Koetschau[1] gezeigt hatte, daß Origenes vielfach frei zitiere, und an vielen Stellen die Worte verschiedener Evangelisten miteinander vermischt habe, ferner, was gerade für unsere Frage wesentlich in Betracht kam, an einigen Beispielen nachwies, daß Origenes tatsächlich an verschiedenen Stellen bei der Anführung derselben Worte einen abweichenden Text voraussetze, hat Preuschen[2] neuerdings eine andere Hypothese aufgestellt. Er vermutet nämlich auf Grund einer Stelle im Johanneskommentar des Origenes, daß Origenes die größeren Zitate nicht selbst seinen Schreibern diktiert habe, sondern es ihnen überlassen habe, die angedeuteten Stellen nachträglich aus ihren eigenen Exemplaren hinzuzufügen. Auf diese Weise seien die Abweichungen bei den Anführungen derselben Bibelworte zu erklären. Dieser geistreichen Hypothese, zu der sich auch aus der sonstigen Literatur Analogien beibringen ließen, ist indessen der Boden entzogen worden durch die Widerlegungen Klostermanns[3], und sie hat seitdem mit Recht keine Anerkennung gefunden. Unberührt davon bleiben die Leitsätze, die Preuschen in Nachfolge von Griesbach für eine Rekonstruktion des origenianischen Textes aufgestellt hat, bestehen: man muß ausgehen von denjenigen Stellen, an denen Origenes neutestamentliche Worte interpretiert oder mit seinen eigenen Worten um-

[1]) Zeitschrift f. wiss. Theol. 43 (1900), 321 ff.

[2]) Praef. vol. IV der Origenesausgabe, p. LXXXVIII sqq. und ZNTW 1903, 67 sqq. — [3]) G. g. A. 1904, 265 sqq.

schreibt; aus diesen seinen Interpretationen und Paraphrasen allein kann man mit Sicherheit auf den von ihm dabei zugrunde gelegten Text Schlüsse ziehen[1]. Ich bekenne gern, daß ich zum großen Teil gerade durch diese Ausführungen dazu bestimmt worden bin, in der vorliegenden Arbeit die Untersuchung über Bibelzitate des Origenes von neuem in Angriff zu nehmen.

Es bleibt mir nun noch übrig, mit einigen Worten über die neueste Behandlung des origenianischen Textes in den „Schriften des Neuen Testaments von v. Soden“[2] zu referieren, die veröffentlicht wurde, als ich bereits mitten in meiner Arbeit begriffen war. In jenem Werke wird gelegentlich der Erörterung der Textgeschichte dem Origenes ein besonderer Abschnitt gewidmet. Ich habe vieles darin gefunden, das ich bei den Herausgebern des Origenes in den Behandlungen dieser Fragen vermißte, oder zu wenig zum Ausdruck gebracht sah. So scheint mir vor allem v. Soden mit Recht stärker als seine Vorgänger betont zu haben, daß Origenes sehr häufig aus dem Gedächtnis zitiere und sich daraus eine ganze Reihe von Abweichungen vom handschriftlich bezeugten Texte erklären, daß er unbedeutende Änderungen durch Zusätze oder Auslassungen selbständig vornimmt und endlich, daß er — worauf schon Koetschau hingewiesen hatte — Parallelstellen der Evangelien miteinander vermengt. Nur darin stimme ich mit v. Soden nicht überein, daß er nämlich von einem Texte des Origenes spricht, der die gewöhnliche Grundlage seiner Arbeiten bildete, und die Möglichkeit, daß Origenes Lesungen ganz verschiedener Handschr. vorbringe, nur in beschränktem Maße gelten läßt[3]. Ich bin dem gegenüber, wie sich noch ausweisen wird, zu der Ansicht gelangt, daß Origenes viele verschiedene Exemplare des N. T. bei seinen verschiedenen Abhandlungen benutzt hat, daß er zwar bei der Interpretation in einem exegetischen Werke ein bestimmtes Exemplar der zu interpretierenden Schrift zugrunde legte, im übrigen aber bald aus diesem bald aus jenem Exemplar, je nachdem es ihm gerade zur Hand war, zitierte, soweit er nicht überhaupt die Bibelstellen aus dem Gedächtnis

---

[1]) Vgl. die ausgeführten Beispiele praef. p. XCII, von denen ich allerdings nur das dritte für unbedingt richtig halte.

[2]) v. Soden, Schriften des N. T. I, 2 p. 1510 ff.

[3]) Dabei sind gerade die meisten Stellen, an denen er wirkliche Diskrepanzen konstatiert, für die Annahme mehrerer verschiedener Exemplare nicht beweiskräftig.

einfügte. Endlich läßt sich aus den Anführungen bei Soden nicht erkennen, welche Lesungen des Origenes durch Interpretation oder Periphrase gesichert sind und welche nicht, was doch für ihre Bewertung von Wichtigkeit ist.

Es lohnt sich also doch noch, den von Preuschen geltend gemachten Grundsätzen gemäß die Bibelzitate des Origenes zu durchmustern und seine Lesungen zu sichern. Zur Lösung dieser Aufgabe hofft die folgende Untersuchung einen bescheidenen Beitrag liefern zu können. Ich habe mich in ihr auf die Evangelienzitate des Origenes beschränkt, anderseits unter den Schriften des Origenes mit geringen Ausnahmen nur die griechisch erhaltenen (vor allem die Kommentare) mit Ausschluß der Katenen berücksichtigt. Um Wiederholungen zu vermeiden, habe ich ferner alles weggelassen, was von Tischendorf in der ed. octava richtig herausgestellt ist und entweder keiner weiteren Bestätigung bedarf oder keine erhalten kann; nur da wo Tischendorf unsichere oder falsche Angaben macht, habe ich ihn korrigiert. Außerdem habe ich fast alle jene Stellen unberücksichtigt gelassen, an denen die Besonderheit der Lesung des Origenes nur in der Wortstellung, dem Partikelgebrauch, Tempusgebrauch beruht oder durch die Anknüpfung des Zitates innerhalb des übrigen Textes begründet ist. Denn es läßt sich hier sehr selten entscheiden, ob die Abweichungen wirklich auf Lesungen des Origenes zurückgehen oder von ihm willkürlich veranlaßt sind. Koetschau scheint mir in dieser Beziehung in vielen Fällen zu engherzig geurteilt zu haben.

Eine wichtige Rolle spielen, wie schon oben hervorgehoben wurde, bei Origenes die sogenannten Mischzitate, über die ich zunächst noch einiges Grundsätzliche voraufschicken möchte. Sie erklären sich eben daraus, daß Origenes — und er steht darin gewiß nicht allein in seiner Zeit — der Meinung war, die verschiedenen Evangelisten hätten in ihren Parallelerzählungen einunddasselbe nun nicht historisch zu fassende, sondern durch Allegorie metaphorisch zu verstehende Ereignis oder einen bestimmten Gedanken in verschiedener Form zum Ausdruck gebracht, und es hängt dann die Genauigkeit der Wiedergabe einer neutestamentlichen Stelle, die Parallelen hat, ganz von dem Standpunkte ab, von dem aus er im gegebenen Augenblick die Stelle betrachtet. Kommt es ihm darauf an zu zeigen, inwiefern durch die verschiedenen Ausdrucksformen verschiedener Evangelisten ein bestimmter Gedanke verschiedene

Wendungen und Bedeutung erhält und dadurch in mannigfacher Beziehung nutzbar gemacht werden kann in der Auslegung, so trennt er reinlich die verschiedenen Fassungen paralleler Stellen, kommt es ihm aber gerade nur auf einen Hauptgedanken an, so wirft er ohne Bedenken verschiedene Fassungen durcheinander oder kombiniert sie. Wie weit er in solcher Harmonisierung der Evangelien geht, mag durch einige Beispiele vorweg erläutert werden. In seiner Interpretation von Mt. 17, 14—21 (in Mt. XIII, 3ff.) bezeichnet er den Dämon, von dem der Mondsüchtige geplagt wird, durch die Attribute *ἄλαλος καὶ κωφός.* und an einer anderen Stelle derselben Interpretation nennt er ihn ein *ἀκάθαρτον πνεῦμα,* obwohl diese Attribute sich in der Erzählung bei Mt. nicht finden: sie sind vielmehr der Parallelerzählung des Markus entliehen. Ähnliches läßt sich in seiner Erklärung von Mt. 18, 23 ff. (in Mt. XIV, 6 ff. Lo. III, 280 ff.) beobachten. Er vergleicht und nützt hier für die Interpretation nicht nur die Parallelstelle Lk. 19, 11 ff. aus, sondern beutet auch Parabeln aus, deren Inhalt mit der vorliegenden nur Ähnlichkeiten aufweist. So spielt er c. 7. auf Mt. 25, 14 in der Weise an, als würde uns in der dortigen Erzählung eine Ergänzung der besprochenen gegeben, insofern wir daraus erführen, was der Handlung der Parabel vorausliege. In ähnlicher Absicht zieht er Lk. 7, 41 ff. und 16, 7 ff. heran. In c. 12 versucht er festzustellen, wann der König, von dem in der Parabel die Rede ist, Rechenschaftsablage einfordern wolle. Nachdem er anfangs die große Schwierigkeit hervorgehoben hat, etwas derartiges ohne ausdrückliche Angabe des Evangelisten zu erforschen, kommt er dann zu dem für ihn wahrscheinlichen Schlusse (p. 295 Lo.): *περὶ τὸν κεκηρυγμένον τῆς κρίσεως καιρὸν τὸ τοιοῦτο γίνεσθαι.* Diesen Schluß gewinnt er aber nur dadurch, daß er die Gleichnisse bei Mt. 25, 14 ff. und Lk. 19, 12 ff. mit dem in Frage stehenden in Verbindung bringt. An einer weiteren Stelle sagt er ausdrücklich, daß in der Parabel des Mt., die er interpretiert, derselbe König, um den es sich in den übrigen Gleichnissen handle, Abrechnung halte, nachdem er eine Herrschaft angetreten habe, *δι' ἣν καθ' ἑτέραν παραβολὴν ἐπορεύθη „εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι“* (p. 297 Lo.), d. h. also er sieht in der einen Erzählung die Fortsetzung der anderen; so verbinden sich in seiner Vorstellung die verschiedenen Gleichnisse zur Darstellung desselben Gedankens göttlicher Offenbarung. Dieser inhalt-

lichen Harmonisierung entspricht es nur, wenn er weiter unten (p. 298 Lo.), wo er über das Weib und die Kinder des Schuldners spricht, die Worte hinzufügt: *ἕκαστος οὖν τῶν ἐχόντων ... λόγον ἀποδώσει, ἡνίκα ἂν ἔλθῃ ὁ βασιλεὺς συνᾶραι λόγον λαβὼν τὴν βασιλείαν καὶ ὑποστρέψας* etc., ganz als ob hier bei Mt. das stände, was bei Lk. an anderer Stelle ausgedrückt wird. Wir werden uns nach diesem weniger wundern, wenn Origenes auch häufig bei Zitierung der Worte eines bestimmten Evangelisten Reminiszenzen an eine Parallelstelle einfließen läßt. Im folgenden wird auf solche Stellen im einzelnen aufmerksam gemacht werden.

Bevor ich nun zur Untersuchung der einzelnen Evangelienzitate übergehe, möchte ich zunächst an einem Beispiele, das nicht den Evangelien entnommen ist, zeigen, daß sich wirklich auf dem Wege, den Preuschen vorgezeichnet hat, zu sicheren Resultaten gelangen läßt. Ich tue das, weil gerade dieses Beispiel besonders deutlich und instruktiv ist und mir selbst den Ansporn zur Ausführung der folgenden Arbeit gegeben hat. Es handelt sich um 1. Tim. 2, 9 10. In der Schrift *περὶ εὐχῆς* führt Origenes II, 300, 3 ff.[1], um aus der Schrift die Anweisung für das *καθὸ δεῖ εὔχεσθαι* oder die *κατάστασις τοῦ εὐχομένου* zu geben, die Stelle 1. Tim. 2, 8—10 an. V. 9 u. 10 lesen wir hier folgendermaßen: *ὡσαύτως καὶ γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίως* (so steht im cod. T. auf dem allein die Überlieferung beruht) *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτὰς μὴ ἐν πλέγμασιν ἢ χρυσῷ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, ἀλλ' ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν.* Dieselben Verse werden II, 318, 16 nur mit etwas veränderter Einführung zitiert *(ὁ Παῦλος λέγων· „γυναῖκας ὡσαύτως ἐν καταστολῇ κοσμίως . . .)*[2]. Koetschau hat an beiden Stellen (300, 5 u. 318, 17) *κοσμίῳ* für *κοσμίως* gesetzt, nimmt jedoch im Korrekturverzeichnis II, 542 diese Änderung wieder zurück mit der Begründung, daß sich die Lesung *κοσμίως* auch sonst finde. Nun, wir sind hier gerade in der glücklichen Lage, mit Sicherheit entscheiden zu können, was Origenes gelesen hat. II, 317, 29ff. interpretiert er nämlich selbst durch eine Periphrase die vorher zitierten Verse. Nachdem er über den Sinn des *ἐπαίρειν δεῖ*

[1]) Die Akademieausgabe des Origenes zitiere ich nach Bänden und Seiten, die Stellen aus den noch nicht neu herausgegebenen Büchern nach Kap. bezw. Seiten der Ausgabe von Lommatzsch (mit dem Zusatz Lo.).

[2]) *ἢ χρυσῷ* für *καὶ χρυσῷ* halte ich mit dem „Anglus" für richtig.

ὁσίας χεῖρας τὸν εὐχόμενον (1. Tim. 2, 8) gesprochen und die Worte *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμῶν* erklärt hat, zitiert er zunächst 2, 8 wörtlich. Dann folgt wieder erst eine Paraphrase von V. 9 u. 10, darauf die Worte selbst. In dieser Paraphrase, die mit den Worten *ἀλλὰ πρὸς τούτοις* beginnt, sagt er nun: *... τὴν γυναῖκα χρὴ ἔχειν μάλιστα εὐχομένην τὸ κατεσταλμένον καὶ τὸ κόσμιον ψυχῇ καὶ σώματι.* Ohne Zweifel sind diese Worte eine Periphrase des Textes: *γυναῖκας ὡσαύτως ἐν καταστολῇ κοσμίως* (sc. *βούλομαι προσεύχεσθαι*). Offenbar hat Origenes also *καταστολή* nicht so verstanden, wie man es heute allgemein übersetzt („Gewand"), sondern in der gewöhnlicheren Bedeutung „maßvolles Benehmen, Beherrschung, Anstand". Nur so erklärt sich die Umschreibung oder der Ersatz durch *τὸ κατεσταλμένον*. Hätte nun Origenes in seinem Texte gelesen *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ*, so hätte er in der Periphrase diesen Begriff nicht zerlegen können in *τὸ κατεσταλμένον καὶ τὸ κόσμιον*. Er muß also das Adverbium *κοσμίως* gelesen haben und dieses als Ergänzung zu *ἐν καταστολῇ* aufgefaßt haben. Wenn er noch hinzufügt *ψυχῇ καὶ σώματι*, so scheint er die Worte des Textes so verstanden zu haben, als werde die voraufgestellte allgemeine Bemerkung im folgenden in dieser zwiefachen Weise erläutert. Das geht aus der weiteren Paraphrase deutlich hervor, denn mit den Worten *πάντων — ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ* will er den Text *μετὰ αἰδοῦς — κοσμεῖν ἑαυτὰς* umschreiben und mit *κεκοσμημένων — ἐπαγγελλομένην* das zweite Glied: *μὴ ἐν πλέγμασι — δι' ἔργων ἀγαθῶν.*

Im N. T. steht *κοσμίῳ* in ℵ* A D^{bc} K L f g vg (Clem. Chr.), *κοσμίως* in ℵ^{c} Dgr* F G 17. Der ganze Satz ist aber so, wie er uns überliefert ist, nicht recht verständlich. Nach *ὡσαύτως* ist zunächst aus dem vorgehenden dem Sinne nach zu ergänzen: *βούλομαι προσεύχεσθαι.* Dann ist aber der folgende Infinitiv *κοσμεῖν ἑαυτὰς* nicht zu verstehen, denn ein infinitivus epexegeticus, wie die Interpreten immer annehmen, ist es nicht. Sehr wahrscheinlich ist es daher, daß diese Worte nachträglich falsch zu *μὴ ἐν πλέγμασιν* hinzugefügt sind. Ferner ist zu bemerken, daß die herkömmliche Erklärung von *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ* als „in züchtigem Gewande"[1] meines Erachtens an unserer Stelle unmöglich ist, denn wenn man die Worte so

[1]) *καταστολή* = Gewand findet sich allerdings in der LXX (Jes. 61, 3), bei Josephus B. J. II, 8, 4 und wird von Hesych so glossiert.

versteht, so bilden sie den direkten Gegensatz zu den folgenden: *μὴ ἐν πλέγμασι καὶ χρυσῷ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ.* Der eigentliche Gegensatz dazu folgt aber unmittelbar darauf mit den Worten *ἀλλ' ὃ πρέπει* usw. Diese beiden Gegensätze zu einem Mittelsatz sind nebeneinander unmöglich, damit ergibt sich, daß *καταστολή* hier die Bedeutung „Anstand" oder dergleichen haben muß. Dann paßt aber das Adverbum *κοσμίως* besser dazu als das Adjektiv *κοσμίῳ*. Origenes bietet also die bessere Lesung und die richtigere Erklärung. Erwähnenswert erscheint mir bei dieser Gelegenheit, daß Cyprian an 2 Stellen die Worte von V. 9/10 so zitiert, daß daraus hervorgeht, daß die lateinische Übersetzung, die er benutzte, die Worte *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ* nicht vorgefunden oder übersetzt hatte. Wir lesen nämlich bei ihm I, 148, 12[1]: item ad Timotheum: sint mulieres vestrae cum verecundia et pudicitia componentes se non in tortis crinibus etc. und I, 193, 18 ff.: sed divitiis tuis Paulus occurrit et ad cultum adque ornatum tuum iusto fine moderandum sua voce praescribit. sint, inquit, mulieres cum verecundia et pudicitia componentes se.

II. Matthäuszitate.

2, 11. Origenes spielt auf diesen Vers I, 111, 22 an mit den Worten: *προσήνεγκαν σύμβολα μὲν ὡς βασιλεῖ τὸν χρυσὸν, ὡς δὲ τεθνηξομένῳ τὴν σμύρναν, ὡς δὲ θεῷ τὸν λιβανωτόν.* Im N. T. ist an dieser Stelle einheitlich *λίβανον*, nicht *λιβανωτόν* überliefert. Trotzdem glaube ich nicht, daß Or. wirklich *λιβανωτόν* in seinem Texte gelesen hat, sondern halte es für viel wahrscheinlicher, daß er in dieser Anspielung dasjenige Wort selbständig eingesetzt hat, welches von den Attizisten zur Bezeichnung des Weihrauches vorgeschrieben wurde[2]. Er gebraucht dasselbe Wort für „Weihrauch" I, 41, 20 ohne Beziehung auf Mt. 2, 11. Ganz ebenso sagt Ioh. Chrysostomus, dessen attizistische Bestrebungen anerkannt sind, in den Ho-

[1]) ed. Hartel.

[2]) Vgl. Phrynichus ed. Lobeck p. 187: *λίβανον λέγε τὸ δένδρον, τὸ δὲ θυμιώμενον λιβανωτόν.*

milien zu Mt. VIII, 1 in der Paraphrase dieses Verses: *οἱ δὲ ... δῶρα προσάγουσιν καὶ δῶρα, οὐχ ὡς ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ὡς θεῷ. ὁ γὰρ λιβανωτὸς καὶ ἡ σμύρνα τούτου σύμβολον ἦν.*

3, 8. Im Johanneskommentar, IV, 132, 10 ff. sagt Or. folgendes: ... *ἀκηκοέναι (sc. τοὺς Φαρισαίους) ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου τὸ „Γεννήματα ... ὀργῆς; ποιήσατε οὖν ἀξίους καρποὺς τῆς μετανοίας“* (so ist überliefert). *ταῦτα γὰρ ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἴρηται παρὰ τῷ Ματθαίῳ ἰδόντος πολλοὺς τῶν Φαρισαίων* etc. — es ist also sicher, daß die voraufgehenden Worte aus Mt. entnommen sind — *ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα δηλονότι οὐκ ἔχοντας καρποὺς μετανοίας* etc. Wenige Zeilen tiefer (Z. 26) lesen wir dagegen: *καὶ ἐπεὶ μὴ ποιήσαντες καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας ἔρχονται ἐπὶ τὸ βάπτισμα* und Z. 30: *οἱονεὶ γὰρ ἀντικρύς φησι πρὸς αὐτούς: „ἐπεὶ ἐληλύθατε ἐπὶ τὸ βάπτισμα μὴ ποιήσαντες καρπὸν μετανοίας* etc.“ Dazu kommt als ausschlaggebendes Moment, daß Or. IV, 137, 6 ausdrücklich durch Vergleich mit der Parallelstelle bei Lk. feststellt, daß bei Mt. der Singular *καρπὸν ἄξιον* stehe. Er sagt an dieser Stelle über Mt.: *ἔτι δὲ πρὸς μὲν τοὺς Φαρισαίους καὶ Σαδδουκαίους: „ποιήσατε“, εἴρηται, ἑνικῶς „καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας“.* Nun ist es schwer glaublich, daß Or. ein paar Seiten vor dieser Auseinandersetzung in einem wörtlichen Zitat jener Stelle zitiert haben sollte *ἀξίους καρποὺς*[1], und ich stimme daher Preuschen vollkommen zu, wenn er die Worte in *καρπὸν ἄξιον* korrigieren will. Es spricht auch nicht etwa dagegen, daß Or. unmittelbar nach jenem Zitat erklärend hinzufügt: ... *δηλονότι οὐκ ἔχοντας καρποὺς μετανοίας.* Er konnte sich frei so ausdrücken, denn in dem Augenblick, in dem er dies niederschrieb, hatte er sich den Unterschied, der gerade in diesen Worten zwischen Mt. und Lk. besteht, noch nicht klargemacht und hatte daher keine Veranlassung, die Worte skrupulös zu behandeln. Außerdem braucht er ja weiter unten in der Erklärung auch den Singular. Dann stimmt also die Lesung des Or. mit ℵ B C D E K M etc. g$_1$ k q cop überein, während *καρποὺς ἀξίους* durch syr C S[2], Ioh. Chrysostomus (in Mt. XI, 2) und Tertullian (de pudic. X) bezeugt ist.

3, 9. IV, 132, 19 lesen wir: *ἐπιπληκτικὸς γὰρ λόγος ὁ „μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα* etc.“ Die zitierten Worte

[1]) *ἀξίους καρποὺς* findet sich übrigens in dieser Reihenfolge in keiner Handschr. des N. T., dagegen *καρποὺς ἀξίους*.

[2]) syr C = vers. syr. Curetoniana. syr S = vers. syr. Sinaitica.

müssen aus Mt. entnommen sein, da es sich im Vorhergehenden um Mt. handelt. Daß Or. die Worte *ἐν ἑαυτοῖς* wirklich in seinem Exemplare las, scheint mir bestätigt zu werden durch die vorangestellte Paraphrase: *καὶ φαρισαϊκῶς ἀλαζονευομένους ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τῷ Ἀβραὰμ ὡς πατρί.* Auch IV, 137, 13, wo er den Unterschied zwischen den Worten des Mt. und des Lk. klarmacht, führt er aus Mt. an: *(λέγεται πρὸς τούτοις τοῖς Φαρισαίοις)· „μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα* etc.“ Im Gegensatz hierzu werden diese Worte in einem ganz andern Zusammenhange IV, 289, 8 in folgender Form angeführt: *(ὡς ἐπ' αὐτῷ γὰρ καυχωμένου τοῦ λαοῦ παρὰ τοὺς λοιποὺς καὶ μετ' αὐτὸν πατέρας, φησὶ καὶ ὁ σωτήρ)· „μὴ ἄρξησθε λέγειν ὅτι πατέρα . . . Ἀβραάμ“* (dies Lk. 3, 8, nun folgt die Parallelstelle Mt. 3, 9) *ἢ „μὴ δόξητε λέγειν ὅτι πατέρα . . . Ἀβραάμ“.* Hier fehlen also die Worte *ἐν ἑαυτοῖς* nach *λέγειν.* Im N. T. werden sie in allen Handschr. gelesen außer syr S; auch Aphraates und Joh. Chrysostomus bieten sie nicht. Der Sinn der Stelle wird durch die Auslassung nicht geändert, und so nehme ich an, daß Or. hier ohne Rücksicht auf ein Exemplar mit einer derartigen Lesart aus Nachlässigkeit im Zitieren die unbedeutenden Worte ausgelassen hat. Denn daß Or. hier aus dem Gedächtnis zitiert, läßt sich daran erkennen, daß ihm ein Gedächtnisfehler untergelaufen ist. Er behauptet nämlich, diese Worte seien von Christus gesagt *(φησὶ καὶ ὁ σωτήρ)*, während sie nach den Evangelien in Wirklichkeit Johannes dem Täufer in den Mund gelegt werden. Ein Abschreiber aber kann diesen Fehler nicht hineingebracht haben. Es ist dies auch nicht der einzige Fall, an dem Or. etwas derartiges nachweisbar ist[1]. Erwähnen möchte ich bei der Gelegenheit noch, daß die altlateinischen Übersetzungen g_1 und q, welche folgendermaßen übersetzen: et nolite praeferre vos dicentes: patrem habemus etc. (g_1) oder: et nolite preferre vos dicentes intra vos: patrem habemus etc. (q) einen vom überlieferten abweichenden griechischen Text zur Vorlage gehabt haben müssen.

3, 11. Die Lesart des Or. steht fest aus IV, 140, 34. Darüber hat Ti. richtig Bericht erstattet. Ich möchte hier nur hinzufügen, daß sich im Johanneskommentar eine Stelle findet, die zwar wesentlich auf Mt. 3, 11 zurückweist, aber doch aus den Worten mehrerer Evangelisten kontaminiert ist, wie schon

[1]) vgl. z. B. IV, 388, 2.

Griesbach[1] richtig beobachtet hat. Sie steht IV, 152, 11 *(εἰκὸς δέ τινα ... προσκόψειν τῇ ἀποδοθείσῃ περὶ τοῦ Ἰορδάνου ἑρμηνείᾳ διὰ τὸ λέγειν τὸν Ἰωάννην)· „ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, ὁ δὲ ἐρχόμενος μετ' ἐμὲ ἰσχυρότερός μού ἐστιν, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ"*. Man kann vermuten, daß hinter *ἁγίῳ* ursprünglich noch die Worte *καὶ πυρί* gestanden haben, denn die folgende Auseinandersetzung setzt diesen Begriff voraus vgl. *πρὸς ὃν λεκτέον ὅτι ὥσπερ ποτὸν τυγχάνων ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ... οὕτως ὁ αὐτός ἐστιν βάπτισμα ὕδατος καὶ πνεύματος καὶ πυρὸς, τισὶν δὲ καὶ αἵματος* (dieser letztere Begriff wird als neu hinzugefügter im folgenden erklärt). Der Zusatz *καὶ πυρί* findet sich an unserer Stelle in ℵ B C D K L vet. lat. vg syr, desgleichen bei Justin, Cyprian, Joh. Chrysostomus (in Mt. XI), er fehlt in E S V u. a.

4, 13. IV, 171, 24 wird ein längerer Abschnitt aus Mt. zitiert. Darin heißt es: *καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ ἐλθὼν* etc. Die Form *Ναζαρέθ* für den Ortsnamen findet sich ebenso in den angeführten Worten IV, 419, 3, ferner gebraucht sie Origenes selbst in einer Paraphrase dieser Stelle IV. 173, 18 *(ὅτε καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ ἐλθὼν* etc.*)*. Dagegen gebraucht er die Form *Νάζαρα* p. 171, 16 f. ebenfalls in einer Periphrase: *Ματθαῖος δὲ καὶ Λουκᾶς πρότερον γενόμενον ἐν Ναζάροις μετὰ ταῦτα* etc. — doch kann sie hier aus Lk. entnommen sein (IV, 172, 13 *τὰ ἐν Ναζάροις* geht sicher auf die Parallelstelle bei Lk. zurück) – und p. 172, 30. wo er ohne bestimmte Anspielung sagt: *δῆλον ὅτι οὔτε πεπείρασται οὐτε ἐν Ναζάροις ἐγένετο ...*, nur p. 180. 28 in einer Umschreibung, die tatsächlich sich auf Mt. bezieht (vgl. die Einführung *νυνὶ δὲ ὁ μὲν Ματθαῖος καταλιπόντα φησὶ τὸν κύριον*). Aus diesem Sachverhalt darf man doch nicht, wie Preuschen es IV, 171, 24 App. tut, die Schlußfolgerung ziehen, die Form *Νάζαρα* sei die eigentliche Lesung des Or. gewesen. Vielmehr, meine ich, ist zu sagen, daß Or. aus seinem Exemplar die Form *Ναζαρέθ* zitiere, in der weiteren Paraphrase aber neben dieser die ihm aus Lk. bekannte Form *Νάζαρα* gebrauche. Im N. T. sind an der hiesigen Stelle die beiden Formen überliefert und zwar

[1]) Symb. crit. II, 244. Nur darin hat Griesbach Unrecht, daß er sagt: haec Joanni (d. i. dem Evangelisten) tribuit Origenes, denn Origenes meint an der Stelle, wo er sagt *διὰ τὸ λέγειν τὸν Ἰωάννην* offenbar damit Joh. d. Täufer und darin hat er doch Recht.

Ναζαρέθ in D E K M etc. vet. lat. (nicht k) syr cop 1., *Νάζαρα* in $\aleph^b$ B Z k 33.

4, 17. IV, 171, 27 lesen wir innerhalb einer größeren Gruppe von Zitaten: *καὶ μετὰ τὰ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ ῥητὰ λέγει· „ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“*, p. 182, 18 aber sagt Or. mit seinen eigenen Worten: *πλὴν εἰ καὶ νοσοῦντες ἐκεῖ θεραπεύονται καὶ ἄλλαι δυνάμεις ἐκεῖ γίνονται, τό τε κηρύσσειν „ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“ ἐκεῖθεν ἄρχεται* etc. und etwas weiter unten p. 182, 27 ff.: *ὅτι οὐ μόνον ἐν αὐτῇ κηρύσσειν τὸ „ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“ ἤρξατο* etc. Diese letzten beiden Stellen scheinen zu beweisen, daß Or. in Wahrheit nur die Worte: *„ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“* gelesen habe (so ist nur überliefert in k syr C S. bei Justin[1]. Clem. Al., Euseb.), denn es läßt sich schwerlich erklären, aus welchem Grunde Or. an diesen Stellen eigenmächtig die Worte *μετανοεῖτε* und *γάρ* ausgelassen haben sollte. Eine derartige Freiheit, durch die der Sinn geändert wird, dürfen wir ihm nicht ohne weiteres zutrauen. Vielmehr scheint mir auch noch der obige Schluß eine indirekte Bestätigung dadurch zu erfahren, daß Or. auch aus den in Frage stehenden Worten schließt, der Ort Capernaum sei das Symbol eines *χωρίου παρακλήσεως*, welche Bedeutung er durch die Etymologie erweist. Nun konnte Or. von seiner Lesart aus viel eher zu einem derartigen Schlusse angereizt werden, da die Worte *ἤγγικεν ἡ βασιλεία* etc. ohne den Zusatz vielmehr einen Lockruf und Trostspruch enthalten, als die mit ernster Bußmahnung beginnenden *μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασ.* etc. Somit stimme ich Preuschen zu, wenn er behauptet, daß p. 171, 28 in jenem größeren Zitat eine Änderung gegen den wirklichen Text des Or. vorgenommen ist zugunsten der vulgären Textform. Indessen bleibt noch eine Stelle übrig, die uns Schwierigkeiten macht. IV, 180, 29 sagt nämlich Or. in einer Umschreibung von Mt. 4, 17: *καὶ ἀπὸ τότε ἀρχὴν τοῦ κηρύσσειν πεποιῆσθαι λέγοντα· „μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τ. οὐρ“*[2]. Wir sind nach den voraufgeschickten Erörterungen gezwungen auch an dieser Stelle eine Korrektur nach dem Vulgärtext durch einen späteren Schreiber anzunehmen.

[1]) Vgl. Bousset, Evangelienzitate Justins p. 108.

[2]) Auf diese Stelle hat Winter, B. ph. W. 1900, 502 f. richtig aufmerksam gemacht: was er aber über die Sache selbst sagt, ist mir unverständlich.

Andernfalls müßten wir zugestehen, daß Or. wenige Seiten von einander entfernt innerhalb derselben Auseinandersetzung zwei verschiedene Formen derselben zugrunde liegenden Stelle biete, ohne über diese Verschiedenheit, die doch wesentlich ist, etwas anzumerken. Das scheint mir jedoch unglaubhaft. Immerhin läßt sich wahrscheinlich machen, daß Or. an anderer Stelle, bei Gelegenheit eines anderen Werkes, die gewöhnliche Lesung gekannt hat. Im Matthäuskommentar X, 14 (Lo. III, 37) sagt er nämlich: *οὕτω δὲ καὶ τροπολογήσεις τὸ „μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“* und erklärt diese Worte weiter: *ἵν' οἱ γραμματεῖς, τουτέστιν οἱ τῷ γράμματι ψιλῷ προσαναπαυόμενοι, μετανοοῦντες ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἐκδοχῆς μαθητεύωνται τῇ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐμψύχου λόγου, πνευματικῇ διδασκαλίᾳ, καλουμένῃ βασιλείᾳ οὐρανῶν.* Wenn man hier nicht zu der Ansicht seine Ausflucht nimmt, daß Or. an dieser Stelle die Worte Johannes des Täufers (Mt. 3, 2) im Gedächtnis habe, so muß man sagen, daß ihnen ein Exemplar des Mt. zugrunde liegt, in dem Mt. 4, 17 so gelesen wurde, wie der Vulgärtext die Stelle bietet. Daß Or. wirklich an Jesu Worte denkt, scheint mir nun noch dadurch angedeutet zu werden, daß sie durch die Einführung *„οὕτω δὲ καὶ“* mit anderen Worten Christi, die voraufgehen, in Vergleich gesetzt werden. Zweifelhaft dagegen bleibt die Beziehung bei den in Mt. XII, 14 (Lo. III, 155) angeführten Worten: *ὡς κατὰ τοῦτο τὸ „μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“ οὐκ ἐπὶ χρόνον ἀναφέρεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ τὰς πράξεις.*

4, 19. Die einheitliche Überlieferung des N. T. bietet: *(καὶ λέγει αὐτοῖς)· δεῦτε ὀπίσω μου.* So zitiert auch Or. z. B. IV, 177, 31: *. . . καὶ ἀκούοντα ἅμα ἐκείνῳ τῷ Ἀνδρέᾳ· „δεῦτε ὀπίσω μου* etc.“ Daß diese Worte aus Mt. und nicht aus der Parallelstelle des Mk. entnommen sind, ergibt sich aus den vorangehenden Worten: *. . . ἕτερός ἐστιν παρὰ τὸν ὁρώμενον ἅμα τῷ ἀδελφῷ ὑπὸ τοῦ περιπατοῦντος παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας Ἰησοῦ,* denn *περιπατῶν* ist dem Mt. an dieser Stelle eigentümlich. Ferner ist zu erwähnen: III, 131, 17: *εἶτά φησιν ὁ λόγος ὅτι ὁ σωτὴρ ἰδὼν αὐτοὺς εἶπε· „δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων“,* deren Zugehörigkeit zu Mt. durch die Einführung des ganzen Abschnittes: *ἀναγέγραπται ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἐληλυθέναι παρὰ τὴν θάλασσαν* etc. gesichert ist, und in Mt. XII, 21 (Lo. III, 168, Beziehung unsicher). Nun bleiben aber noch zwei Stellen

zurück, an denen Or. Abweichendes bietet. In Mt. XV, 21 (Lo. III, 370) schreibt er nämlich so: *εἰ καὶ μικρὰ οὖν καὶ εὐτελῆ ὁ Πέτρος καταλέλοιπεν ἅμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ἀνδρέᾳ, ἡνίκα ἀκούσαντες ἀμφότεροι τὸ „δεῦτε, ἀκολουθεῖτέ μοι, καὶ ποιήσω* etc.", und etwas weiter unten zitiert er dieselben Worte in derselben Form. Ob sich Or. hier auf Mt. oder Mk. zurückbezieht, läßt sich nicht entscheiden, kommt aber auch nicht in Betracht, da weder bei Mt. noch bei Mk. (1, 17) die Worte *δεῦτε, ἀκολουθεῖτε μοι* überliefert sind. Ich behaupte nun, daß wir aus den zitierten Worten des Or. nicht ableiten dürfen, er habe wirklich in irgend einem Exemplare so gelesen, wie er an dieser Stelle die Worte Christi bietet und zwar aus folgendem Grunde: Or. interpretiert an der angeführten Stelle gerade Mt. 19, 27: *τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* und führt zur Erläuterung dieser Worte jene Stelle an, an welcher uns der Evangelist erzählt, wie Petrus und Andreas auf Jesu Ruf hin ohne weiteres alles verlassen haben und ihm gefolgt sind. Auf die Betonung der Worte *ἀφιέναι* und *ἀκολουθεῖν* kommt es Or. dabei besonders an, da diese eben gerade an der Stelle, die er interpretiert, gebraucht werden. Weil er nun infolgedessen an den beiden in Frage stehenden Stellen außer dem Ruf Christi auch den Satz zitiert, in welchem der Evangelist konstatiert, daß Petrus und Andreas dem Rufe wirklich sofort folgten *(εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ)* glaube ich, daß er hierdurch veranlaßt ist, in seinem Gedächtnis jenen Begriff *ἀκολουθεῖτε* bereits in den Ruf Christi hineinzubringen.

4, 21. III, 132, 1 schreibt Or. im Anschluß an Mt.: *καὶ ἄλλους δὲ δύο ἀδελφοὺς εὗρεν, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην* etc. *εὗρεν* an Stelle von *εἶδεν* ist im N. T. nirgends überliefert, und ich trage Bedenken, daß wir auf eine Anspielung hin, in einer Homilie, in der vor allen Dingen eine größere Freiheit im Zitieren zu erwarten ist, zu einem Schlusse auf einen abweichenden Text des Or. berechtigt sind, zumal sich die Freiheit auch schon in der Auslassung des *μετὰ τοῦ πατρὸς αὐτῶν* nach *Ζεβεδαίου* dokumentiert. Immerhin muß erwähnt werden, daß auch Joh. Chrysostomus (in Mt. XIV, 3 ex.) schreibt: *θέα δὲ — αἰνίττεται. εὗρε γὰρ αὐτοὺς ῥάπτοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν.* Aber auch hier haben wir es mit einer ganz freien Paraphrase zu tun.

5, 11. In den Jeremiashomilien bietet Or. nicht nur, wie Ti. bemerkt, diejenige Lesung, welche in D vet. lat. syr erhalten *(καθ' ὑμῶν ἕνεκεν ἐμοῦ* ohne den Zusatz *ψευδόμενοι)* und die echte ist (so III, 189, 16), sondern III, 11, 25 auch die, welche die übrigen Handschr. bieten (also mit dem Zusatz *ψευδόμενοι*). Ob beide wirkliche Lesungen des Or. waren oder etwa *ψευδόμενοι* an der einen Stelle willkürlicher Zusatz ist, läßt sich nicht entscheiden.

5, 11/12. I, 5, 13 ff. sind die Worte des Mt. mit Lk. 6, 23 kontaminiert, denn das Verbum *σκιρτᾶν* ist aus Lk. entnommen. Ähnlich verhält es sich III, 189, 14 ff.

5, 13. Die Worte des Mt. und Lk. 14, 34 f. finden sich mit einander vermischt vor II, 287, 2 f. 5[1].

5, 15. Ich erwähne diese Stelle nur, um darauf aufmerksam zu machen, daß Koetschau auf sie fälschlich zurückbezogen hat, was Or. I, 217, 24 ausführt. Or. spricht dort über den dunkeln Sinn, der den Worten der Heiligen Schrift innewohne, besonders den Parabeln. Durch Parabeln, sagt er, redet Jesu *τοῖς ἔξω, τηρῶν αὐτῶν τὴν σαφήνειαν τοῖς ὑπερβεβηκόσι τὰς ἐξωτερικὰς ἀκοὰς καὶ κατ' ἰδίαν αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ προσερχομένοις.* Es ist doch offenbar, daß er mit diesen Worten auf Mt. 13, 36 anspielt.

5, 16. An einigen Stellen, an denen Or. auf diesen Vers zurückweist, ist der Sinn der Worte so verschoben, daß von den Werken der Jünger ausgesagt wird, daß sie vor den Menschen leuchten: vgl. IV, 53, 3. 76, 28 *(φωτὸς δὲ υἱός, οὗ λάμπει τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)*, 93, 22, I, 17, 25. An den übrigen Stellen, an denen er zitiert wird, zeigt er dagegen die Form, die im N. T. allgemein überliefert ist. Ich war anfangs geneigt, die Änderungen des Sinnes an den erstbezeichneten Stellen als willkürliche Spielarten der Erklärung des Or. zu betrachten, da er jedoch nicht allein steht, sondern sich bei Justin ap. I, 16[2] die Wendung findet: *λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und bei Clemens Al. Strom. III, 4, 36 *τὰ ἀγαθὰ ὑμῶν ἔργα λαμψάτω* und IV, 26, 171 *λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα,* endlich auch Tertullian de cultu c. 13 schreibt: luceant opera vestra, desgleichen de idol. 15, bin ich zu der Überzeugung gelangt, daß

[1]) S. Koetschau, Z w Th. 1900, 332. — [2]) S. Bousset a. a. O. S. 75.

es wirklich eine solche Form dieses Verses in der alten Überlieferung gegeben haben muß, auf Grund deren solche Anspielungen, wie sie Or. an jenen Stellen bietet, möglich waren.

5, 28. IV, 349, 33 wird dieser Vers von Or. folgendermaßen zitiert: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχησεν* etc. Dagegen lesen wir IV, 356, 14: *οὐδὲν δὲ ἧττον παραθετέον καὶ τὸ („ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν* etc." und I, 240, 6: *τοῦ Ἰησοῦ διδάσκοντος τά περὶ σωφροσύνης καὶ λέγοντος· „ὃς ἐὰν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη* etc." und de princ. III, 5 (Philocalia p. 156, 1 ff. Rob.): *καὶ „ὃς ἐὰν ἐμβλέψῃ γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη . . . (*cod. C.: *γυναικὶ* und *αὐτὴν* nach *ἐπιθυμῆσαι)".* Die an der ersten Stelle wiedergegebene Lesart *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα* findet sich im N. T. in ℵ B D E L vet. lat. syr C S; auch Clem. Al. bietet sie[1]. Letzterer braucht jedoch in freieren Zitaten auch die Wendungen *πᾶς ὁ ⟨ἐμ⟩βλέψας γυναικί*[2] oder *ὁ ἐμβλέψας* oder *ὁ ἰδών* oder *πᾶς ὁ προσβλέπων.* Dieselbe Form, die Or. I, 240, 7 hat, bietet Justin ap. I, 15: *ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς* und außer ihm Cyrill[3]. *πᾶς ὁ ἐμβλέψας* ist in den neutestamentlichen Handschr. K 117. 157. 243 überliefert, daneben noch *πᾶς ὁ ἐμβλέπων* in Γ u. a. cop(?), bei Theodoret und Eusebius (dem. ev. p. 94: *ἀντὶ τοῦ μὴ μοιχεύειν μηδ' ἐμβλέπειν γυναικὶ μετὰ ἐπιθυμίας ἀκολάστου παραινεῖ*). Bei Joh. Chrysostomus ist in Mt. XVII zu lesen: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἐμβλέπων γυναικί,* in der weiteren Interpretation bedient er sich jedoch verschiedener Wendungen dieses Ausdrucks: *ὁ ἐμβλέψας γυναικί* oder *ὃς ἂν ἴδῃ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* oder *ὁ βλέπων πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι.*

Somit gelangen wir zu dem Resultat, daß, wenn die zitierten Worte bei Or. IV, 349, 33 richtig überliefert sind, er tatsächlich zwei verschiedene Lesungen derselben Stelle gekannt hat. Dabei braucht er nun nicht genau dasselbe, was er an den übrigen Stellen bietet, in einem Exemplar gefunden zu haben, sondern er kann statt des Relativsatzes mit *ἄν* auch im Text das Partizipium mit Artikel gelesen haben, also etwa *πᾶς ὁ ἐμβλέψας γυναῖκα* oder *πᾶς ὁ ἐμβλέπων γυναῖκα.* Denn

---

[1]) S. Barnards Sammlungen in Texts and Studies V, p. 6 und Preuschen. praefat. zu vol. IV, p. XCIX f.

[2]) *πᾶς ὁ βλέψας γυναικί* ist sprachlich unmöglich.

[3]) S. Bousset a. a. O. S. 87 ff.

mit demselben Rechte, mit dem er im Zitat von Mt. 5, 22 de princ. III, 5 (p. 155, 30) unmittelbar vor dieser Stelle statt der im N. T. überlieferten Worte: *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος (τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει)* geschrieben hat: *(καὶ ὁ σωτὴρ δὲ λέγων τὸ)· ... καὶ ὅτι „ὃς ἂν ὀργισθῇ (τῷ ἀδελφῷ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει)* — vgl. p. 27, 26: *ὡς ἡ φάσκουσα· „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ὃς ἐὰν ὀργισθῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* etc." — konnte er an dieser Stelle für *πᾶς ὁ ἐμβλέπων (*oder *ἐμβλέψας)* setzen *ὃς ἂν ἐμβλέψῃ*[1]. So kann er auch an der einen Stelle frei nach *ἐμβλέψῃ* den Dativ statt des Akkusativ eingefügt haben.

5, 39/40. Die Worte des Mt. sind mit Worten aus Lk. 6, 29 vermischt II, 176, 15 und III, 168, 10.

5, 44. IV, 344, 2 sagt Or., um durch Worte des Herrn zu beweisen, daß derjenige, der ein „Sohn des Teufels" gewesen sei, doch umgewandelt werden könne zu einem „Sohne Gottes": *ὅπερ σαφὲς καὶ ὁ Ματθ. ποιεῖ ἀναγράφων τὸν σωτῆρα οὕτως εἰρηκέναι* (die folgenden Worte müssen also aus Mt. sein): *„ἠκούσατε ... ἀγαπήσατε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* etc." Darauf wiederholt er mit seinen eigenen Worten erklärend, was im Zitate gesagt ist: *προσέχετε γὰρ ὅτι ἐκ τοῦ „ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς" καὶ „προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων"* etc. Preuschen[2] hat aus diesen Worten des Or. gefolgert, daß er tatsächlich *ἀγαπᾶτε* gelesen habe, und daß *ἀγαπήσατε* vom Schreiber aus dessen Exemplar eingesetzt sei. Es handelt sich hier nur um eine geringfügige Variante im Tempus, und ich würde nicht näher darauf eingehen, wenn ich mich nicht veranlaßt sähe gegen die Ansicht von Preuschen meine Einwendung zu erheben. Ebenso gut nämlich wie wir es an der letztgenannten Stelle mit eigenen Worten des Or. zu tun haben, gilt dies auch von der Stelle IV, 349, 23 ff., wo wir lesen: *πολλῶν γοῦν ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εἰρημένων παρατήρει ⟨ὅτι⟩ τὸ „ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς" ἐπιφέρεται τῷ „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπήσατε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς".* Hier steht aber wieder *ἀγαπήσατε.* Zudem wäre es schwierig zu erklären, wie ein späterer Abschreiber — und es bliebe uns doch nur übrig an einen solchen zu denken, da die Hypothese von dem Einfügen der Zitate durch die Schreiber

[1]) Derartige Umwandlungen lassen sich auch sonst noch bei Origenes belegen. Koetschau, Zw Th 1900, 341 glaubt, daß an solchen Stellen tatsächlich verschiedene Textformen vorgelegen hätten. — [2]) praef. p. XCIV.

des Or. unhaltbar ist — zu dieser Variante, welche sich nur in einer armenischen Übersetzung findet, gekommen sein sollte. Nach alledem glaube ich annehmen zu dürfen, daß die Lesung *ἀγαπήσατε* die des Or. war, und daß er dafür an einer Stelle willkürlich *ἀγαπᾶτε* einsetzte, ebenso wie er in der Paraphrase auch den Inf. Praes. *ἀγαπᾶν* gebraucht, vielleicht um es dem *προσεύχεσθε* besser anzugleichen. Gleichzeitig aber geht aus den angeführten Stellen hervor, daß Or. in diesem Verse des Mt. nichts weiter gelesen hat als ... *ἀγαπήσατε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.* Dieselben Worte stehen IV, 349, 5 ff. in einem längeren Zitate und werden durch die weitere Erklärung des Or. p. 349, 27 ff. und 350, 11 ff. bestätigt. IV, 370, 32 heißt es ohne Nennung des Evangelisten: *σαφὲς δὲ καὶ ἐκ τοῦ „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπήσατε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,* vgl. dazu die Ausführung des Or. p. 371, 4: *καὶ εἰ οὐκ ἄλλως γίνεταί τις υἱὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθροὺς ἑαυτοῦ καὶ προσεύχεσθαι ὑπέρ τῶν διωκόντων αὐτόν.* Wenn nun Or. im Anschluß hieran fortfährt: *δῆλον ὅτι — ἀκούει, ἀλλὰ τῷ λαβεῖν ... καὶ τῷ ἠγαπηκέναι τοὺς ἐχθροὺς καὶ προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων γενόμενος υἱὸς τ. ἐν οὐρ. πατρ.*, so wird dadurch unser Resultat nicht umgestoßen, sondern mir scheint die letztere Stelle daraus erklärt werden zu müssen, daß dem Or. einfach die Worte des Lk. an der Parallelstelle in den Sinn kamen, und er sie ohne Bedenken in dieser Paraphrase verwandte. Aus demselben Grunde sagt er auch IV, 373, 18 ff.: *καὶ δυνάμενος ἐκ τοῦ ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθροὺς καὶ προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων γενέσθαι υἱὸς τ. ἐν οὐρ. πατρ.* Zweifelhaft ist die Entscheidung dagegen II, 251, 3 ff. Dort lesen wir in einem Zitat, dessen Quelle zwar nicht angegeben wird, das jedoch dem Schlusse nach zu urteilen unverkennbar auf Mt. 5, 43 zurückgeht: *ἀγαπᾶτε ... καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* etc. Es kann diesem Zitate wirklich ein Exemplar zugrunde liegen[1], daß aus Lk. interpoliert war, zumal sich hier auch die Form *ἀγαπᾶτε* findet und nicht *ἀγαπήσατε*, die Or. an den Stellen im Johanneskommentar las. Endlich ist noch zu erwähnen, daß im anschließenden V. 45, der nur an dieser Stelle vorkommt, die Worte stehen: ... *ὃς τὸν ἥλιον* statt *ὅτι τὸν ἥλιον,*

[1]) Vgl. Griesbach, opusc. I, 293.

wie die griechischen Textzeugen sonst bieten (doch vgl. Euseb. praep. ev. 654 D: ... *υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅστις τὸν ἥλιον* etc.). Diese Variante ist nur bezeugt durch vet. lat. (außer k) vg syr C S Tert. Cypr.

Über die Lesarten der Handschr. in V. 44 ist noch zu sagen, daß die zweifellos ursprüngliche Form: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* in ℵ B 1. 22. 209. k cop steht. Die übrigen Handschr. sind in verschiedener Weise durch Lk. 6, 27 beeinflußt; *ἐπηρεαζόντων* an Stelle von *διωκόντων* findet sich nur bei Or. (an der einen Stelle), Theophilus und einigen andern Zeugen. Clem. Al. scheint mir Strom. IV, 14, 95 die Worte des Mt. zitieren zu wollen; und wenn wir überhaupt annehmen dürfen, daß er einem bestimmten Exemplare folgt und nicht frei aus dem Gedächtnis zitiert, so müssen wir schließen, daß er bei Mt. noch mehr gelesen hat, als er gerade ausschreibt, weil er nämlich das Zitat mit *καὶ τὰ ὅμοια* abschließt (vielleicht stand bei Mt. noch *καὶ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*). Im übrigen bietet er den Zusatz *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* (nach Lukas)[1].

6, 6ff. II, 341, 19 ff. wird der Vers genau und vollständig zitiert. An dieser Stelle fehlt nach *ἀποδώσει σοι* der Zusatz *ἐν τῷ φανερῷ*. An zwei anderen Stellen finden sich Anspielungen, doch ist nicht sicher, ob diese auf 6, 4 oder 6, 6 oder 6, 18 zurückzubeziehen sind: IV, 272, 2: *διηγούμενοι τὸ „ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι“* (auch hier fehlt also *ἐν τῷ φανερῷ*) und in Mt. XI. 15 (Lo. III, 108): *καὶ ἁπαξαπλῶς πᾶν τὸ γινόμενον μετὰ τοῦ ἐν τῷ πράττοντι συνειδότος ἐπὶ τῷ δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἔχει τέλος ἀπὸ τοῦ βλέποντος ἐν τῷ κρυπτῷ καὶ ἀποδιδόντος τὸν μισθὸν τοῖς ἐν τῷ κρυπτῷ καθαροῖς*. Hier wird uns nun deutlich durch des Autors eigene Worte bestätigt, daß er den Zusatz *ἐν τῷ φανερῷ* nicht gekannt hat. Diese Worte werden in V. 6, 4 zugefügt in E K L etc. a b c f g_1 q syr S (syr S hat sie nicht) go arm aeth, in 6, 6 in denselben Handschr. (doch fehlt hier g_1 und syr C läßt an dieser Stelle den Zusatz fort, ebenso Aphraates), in 6, 18 in E Δ a b c g_1 k (k hat 6, 4 u. 6, 6 den Zusatz nicht) aeth[2]. Die zugesetzten Worte scheinen unecht zu sein, denn sie stimmen in-

[1]) Die zitierten Worte stimmen nicht genau mit der Lesung des Aphraates (34) überein, wie Burkitt behauptet bei Barnard p. 5.

[2]) Joh. Chrysostomus hat die betreffenden Worte gelesen, wie aus seiner Interpretation (hom. in Mt. XIX) deutlich hervorgeht.

haltlich nicht zu 6, 1: der Lohn, nach dem die Jünger Jesu streben sollen, wird eben nicht öffentlich vor den Menschen gegeben, sondern ist beim Vater im Himmel.

6, 8. II, 341, 24 finden sich in einem längeren Zitate die Worte: *οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε* etc. In demselben Buche aber spielt Or. p. 309, 1 auf unsere Stelle an mit den Worten: *τίς οὖν χρεία ἀναπέμπεσθαι εὐχὴν τῷ καὶ πρὶν εὔξασθαι ἐπισταμένῳ ὧν χρῄζομεν; οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος ὧν χρείαν ἔχομεν πρὸ τοῦ . . .* Man mag hier zugestehen, daß dieses auf eine Handschr. zurückgeht, in der geschrieben stand: *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* (so in syr p al$_7$ Ti), aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Or. bei einem so freien Zitat selbständig *ὁ οὐράνιος* hinzugefügt hat. Jedenfalls urteilt Koetschau[1] unrichtig, wenn er meint, aus den Worten des Or. II, 346, 3: *οἶδε γὰρ ὁ τῶν ἁγίων θεὸς πατὴρ ὤν, ὧν χρείαν ἔχουσιν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ* ergebe sich, daß dieser in einem Exemplare gelesen habe: *οἶδε γὰρ ὁ τῶν ἁγίων θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν* (ohne Bezeugung im N. T.), denn Or. hat hier sicherlich willkürlich *ὁ τῶν ἁγίων θεός* geschrieben, um den Gegensatz zu den *θεοὶ τῶν ἐθνικῶν* deutlich hervortreten zu lassen; auch im übrigen sind die Worte in freier Anlehnung an Mt. umgestaltet.

6, 12. II, 340, 12, wo die Worte des Vaterunser bei Mt. u. Lk. vollständig nebeneinandergestellt werden, liest man in Mt. 6, 12: *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* und in Lk. 11, 4 *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν*, an der späteren Stelle aber, an der Or. die Interpretation dieser Bitte beginnt, werden die Worte des Mt. u. Lk. in folgender Form vorausgeschickt (p. 375, 20 ff.): (aus Mt.) . . . *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν . . . ἢ ὡς ὁ Λουκᾶς· „. . . καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφήκαμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν“*, und kurz darauf (p. 380, 6) sagt er: *ὅπερ δῆλόν ἐστιν ἔκ τε τοῦ „ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν“ καὶ ἐκ τοῦ „καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν“*. An der ersten Stelle hat Or. meiner Ansicht nach in den Worten des Lk. *ἀφήκαμεν* in Anlehnung an die voraufgehenden Matthäusworte eingesetzt, und anderseits sind an der zweiten Stelle die Worte des Mt. durch das vorausgehende Zitat nach Lk. im Wortlaut beeinflußt worden (*. . . προστιθέναι „καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν“. πάντες μέντοι γε ἐξουσίαν ⟨ἔχομεν⟩ ἀφιέναι τὰ εἰς ἡμᾶς ἡμαρτημένα· ὅπερ δῆλόν* etc.). Auch

[1]) ZwTh 1900, 340.

in den Handschr. des N. T. hat eine derartige Einwirkung stattgefunden.

Daß Or. die Doxologie am Schlusse des Vaterunser noch nicht gelesen hat, hat Griesbach richtig dargetan[1].

6, 25. Das Zitat II, 175, 28: *(ἀλλ' οὐδὲ τὸ) „μὴ μεριμνᾶτε τί φάγητε ἢ τί πίητε. κατανοήσατε τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἢ κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπείρουσι* etc. enthält eine Mischung aus Worten Mt. 6, 25 und Lk. 19, 29. 24[2].

7, 1. IV, 451, 20 wird dieser Vers von Or. angeführt als Beleg dafür, daß uns Menschen das Richten verboten sei. Als gleichbedeutend mit ihm wird 1. Kor. 4, 5 hinzugefügt. In derselben Weise werden diese beiden neutestamentlichen Stellen in Mt. XIII, 30 (Lo. III, 267) nebeneinandergestellt. Hier ist aber die Überlieferung nicht in Ordnung. Wir lesen dort nämlich: *ἡμεῖς γὰρ οὐκ ἀποφαινόμεθα κατὰ τὸ „μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος* etc.". Es scheint mir wahrscheinlich zu sein, daß Or. auch hier die Worte aus dem Korintherbriefe nicht unmittelbar mit denen des Mt. zusammengeschweißt, sondern sie in folgender Weise verbunden hatte: *. . . ἵνα μὴ κριθῆτε „καὶ τὸ" μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ* etc., und daß der Abschreiber versehentlich von *κριθῆτε* auf *κρίνετε* übergesprungen ist[3].

7, 13 14. Aus allen Stellen, an denen Or. Worte dieser Verse zitiert, — außer einer — ergibt sich, daß er in V. 13 und V. 14 das Wort *πύλη* nicht gelesen, sondern beide Adjektiva auf *ὁδόν* bezogen hat. Die einzige Ausnahme bildet das Zitat im Matthäuskommentar XII, 12 (Lo. III, 150 f.). Dort werden die Worte des Mt. mit Lk. 13, 24 zusammengestellt und folgendermaßen zitiert: *καὶ τὸ ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον δὲ γεγραμμένον τοῦτον τὸν τρόπον ῥητέον· „ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν* etc. Es erscheint mir sehr zweifelhaft, ob *ἡ πύλη* an dieser Stelle bei Or. wirklich ursprünglich ist. Aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle läßt es sich jedenfalls nicht erhärten. Wenn auch in den aus Lk. angeführten Worten die *θύρα στενὴ* vorkommt, so bringt Or. das Zitat doch nicht etwa um dieser Worte willen, sondern es kommt ihm an der hiesigen Stelle darauf an, Belege dafür zu geben, daß die wahren Christen nur eine Auslese derer seien,

[1]) Symb. crit. II, 257. — [2]) S. Koetschau, ZwTh 1900, 331.

[3]) Huet schlägt ganz ähnlich in Anlehnung an die Vetus Interpretatio latina die Verbesserung: *κριθῆτε· καὶ τὸ „ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ* etc." vor.

welche sich Christen nennen. Aber selbst wenn auch diese Stelle außer Betracht käme, so müßte man doch anerkennen, daß Or. auch die Lesung mit *ἡ πύλη* gekannt habe. In Mt. XVII, 24 (Lo. IV, 135) sagt er nämlich gelegentlich der Interpretation der Worte: *πολλοὶ γὰρ εἰσὶ κλητοί, ὀλίγοι δ' ἐκλεκτοί* folgendes: *καὶ ἀλλαχοῦ λέλεκται· „πολλοὶ ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσι“ καὶ „ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης, ὅτι ὀλίγοι εὑρίσκουσιν αὐτήν“*. Das ist ein merkwürdiges Mischzitat. Der erste Teil bis *ἰσχύσουσιν* geht auf Lk. 13, 24 zurück. der letzte Teil auf Mt. 7, 14. Nun hat es meiner Ansicht nach mehr Wahrscheinlichkeit für sich zu sagen, Or. habe *πύλη* tatsächlich aus Mt. 7, 14, habe es dort also in seinem Texte gekannt, als aus dieser Stelle zu schließen, er habe an der Lukasstelle 13, 24 außer der Lesung *θύρας* (so zitiert er in Mt. XII, 12 [Lo. III, 151]) die Variante *πύλης* (so A X b c f vg al) gekannt und von dorther, nicht aus Mt., sei sie in das Zitat eingedrungen. Denn wenn man dies letztere zugibt, so läßt sich schwer erklären, wie Or. dazu gekommen ist, mit den Lukasworten die Matthäusstelle zu vereinen und zu vermischen. In V. 13 fehlt *πύλη* in ℵ* a b c h k g_1 q, bei Clem. Al. Cypr.[1], es steht in ℵ^b B C G K L sah arm aeth cop syr C; in V. 14 ist es in allen Handschr. außer 113 a h k m, Clem. Al. Cypr. überliefert. Joh. Chrysostomus hat *πύλη* an beiden Stellen sicher gelesen. Das bezeugt deutlich seine 23. Hom. zu Mt.

7, 22/23. Überall. wo Or. Mt. 7, 22—23 zitiert (mit Ausnahme von I, 59, 17, wo er aus den Worten des Mt. nur einige Stücke auswählt: *ἐσθ' ὅτε καὶ ὑπὸ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνύειν, ὅπερ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς ἔλεγε τὸ „πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν“*), verbindet er damit Worte aus Lk. 13, 26, in der Weise, daß er vor *καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν* einschiebt: *οὐ τῷ ὀνόματί σου φάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου πίομεν*. Die Schlußworte *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* sind oft den betreffenden Lukasworten angeglichen *(ἐργάται τῆς ἀνομίας)*[2] in der Weise, daß die Eingangsformel *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ* beibehalten wurde[3]. Erwähnt werden muß noch, daß

[1]) Vgl. auch Tert. adv. Marc. II, 13: legis mali viam latam et multo frequentiorem.

[2]) Vgl. Koetschau, ZwTh. 1900, 332, doch glaube ich nicht, daß Or. dabei auf den alttestamentlichen Text Rücksicht genommen habe.

[3]) Vgl. Cypr. I, 141, 13: recedite a me operarii iniquitatis; anders derselbe I, 223, 25.

sich an keiner Stelle bei Or. die Worte des Mt.: *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν* finden. Zitiert werden die Verse: I, 171, 11. III, 7, 9 ff. 7, 19 (Anspielung auf die letzten Worte), 8, 24 (desgl.), 9, 16 (desgl.), IV, 443, 25 ff., IV, 447, 21 ff. (mit Zusatz aus Lk. 6, 25), de princ. IV, 2 (p. 9 ed. Rob.). — Die Handschr. des N. T. bieten im allgemeinen an der Matthäusstelle keine Zusätze aus Lk., nur in syr C ist vor *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν* aus Lk. hinzugefügt: *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν*[1].

7, 24. De princip. III, Philocal. p. 156, 6 (Rob.) zitiert Or. diesen Vers in einer von der gewöhnlichen abweichenden Form. Die Änderungen sind jedoch nur stilistische, so daß ich annehme, daß sie von Or. willkürlich vorgenommen sind. Er sagt nämlich: *πᾶς, φησίν, ὁ ἀκούων μου*[2] statt *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου* (so die gewöhnliche Überlieferung) und dann *καὶ ποιῶν αὐτοὺς* statt *καὶ ποιεῖ αὐτούς* (N. T.).

7, 26. An der angeführten Stelle fährt Or. weiter frei nach Mt. fort. So sagt er *ὁ δὲ ἀκούων* für *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων*, läßt *μου τοὺς λόγους* aus und stellt *ὅμοιός ἐστι* vor *ὁμοιωθήσεται*. Im N. T. ist nichts von dem überliefert. Das ganze Gleichnis Mt. 7, 24 ff. benutzt Or., indem er die Parallele bei Lk. 6, 47 damit verbindet und verwebt, in der Exhortatio ad martyrium: I, 43, 21 ff.

8, 8. Die Worte des Centurio bei Mt. werden von Or. nur einmal zitiert: IV 295. 23. Dort schließen sie aber ab mit *εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήσεται*. Es fehlt also *ὁ παῖς μου* wie in den Handschr. 1. 118. 209 a k sah.

8, 14—16. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vom Fieber erzählt Or. IV, 295, 28 ff. nicht im Anschluß an Mk. 1, 30 ff., wie Preuschen anmerkt, sondern an Mt. 8, 14—16. Aus Mt. hatte er auch schon vorher die Worte des Centurio und Christi entnommen. Es entsprechen sich bei Mt. 8, 14 *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν* und bei Or.: *καὶ ἡ πενθερὰ δὲ Πέτρου βεβλημένη ἐπύρεσσεν ἐν Καφαρναούμ*. Bei Mk. heißt es dagegen ganz abweichend davon: *ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα* etc.; dann weiter bei Mt.: *καὶ ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετὸς καὶ ἐγέρθη καὶ διηκόνει αὐτῷ*

[1]) Derselbe Zusatz bei Justin. S. Bousset, a. a. O. S. 92.

[2]) v. Soden (p. 1514) vergleicht mit Recht dazu Mt. 7, 26.

= Or.: *ἧς ἁψάμενος τῆς χειρὸς ἰάσατο τὴν βεβλημένην ὡς ἐγερθεῖσαν διακονεῖν αὐτῷ*, dagegen Mk.: *καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετὸς καὶ διηκόνει αὐτοῖς.*

8, 17. Aus welcher Übersetzung das Jesaiazitat bei Mt. stammt, ist nicht klar. Or. bietet es in der Form, die es bei Mt. hat: IV, 83, 13, wo durch die Periphrase bestätigt wird, daß er die beiden Ausdrücke *τὰς ἀσθενείας* und *τὰς νόσους* gelesen hat. In einer Anspielung IV, 165, 11 f. begegnen uns dieselben Ausdrücke: *τὰς γὰρ ἀσθενείας ἡμῶν λαβὼν καὶ τὰς νόσους βαστάξας.* IV, 413, 5 ff. dagegen liest man inmitten eigener Worte des Or.: *τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρεν καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λῦσαι* etc. Ich glaube, daß Or. an dieser Stelle Joh. 1, 29 vorgeschwebt hat, und er infolgedessen die Verbindung *ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρεν καὶ τὰς ἀσθενείας* selbständig geschaffen hat. IV, 437, 22 ist in dem Zitate *αὐτὸς γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν φέρει* der Text, den Mt. bietet, mit dem Text der LXX vermischt. I, 106, 12 ff. zitiert Or. nämlich die betreffende Jesaiasstelle nach der LXX folgendermaßen: *(ἐπυνθανόμην δέ, τίνος ἂν εἴη πρόσωπον τὸ λέγον) „οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται“* (III, 114, 5 steht allerdings *οὗτος τὰς ἀνομίας ἡμῶν φέρει*[1]). IV, 413, 33 fährt er, nachdem er Jes. 53, 3 wörtlich zitiert hat, in Periphrase des folgenden fort: *καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ μεμαλάκισται* etc., setzt also entweder frei oder in Erinnerung an Mt. *ἔλαβεν* für *φέρει.*

8, 28. IV, 150, 3 ff. stellt Or. über den Namen des Ortes, an welchem die Dämonen von Christus in die Schweine getrieben wurden, eine Untersuchung an. Die Namen *Γέρασα* und *Γάδαρα*, die im N. T. überliefert sind, hält er für unrichtig, da die Lage dieser Orte der geschilderten Situation nicht entsprechen. Diese Forderung scheint ihm nur *Γέργεσα* zu erfüllen. Durch die Worte des Or. wird nicht ausgeschlossen, daß dieser Name *Γέργεσα* sich in einigen, wenn auch seltenen Handschr. des N. T. zur Zeit des Or. fand, und man darf infolgedessen nicht ohne weiteres behaupten, *Γέργεσα* sei eine bloße Konjektur des Or. Preuschen hat über diese Frage eingehender und gut

[1]) In den darauf folgenden Worten (III, 114, 10) *οὐκοῦν ἀνέλαβε τὴν ἀσθένειαν τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν* spielt Or. möglicherweise auf Mt. an.

in seiner Vorr. zu IV, pag. XCVIII gehandelt, welchen Abschnitt ich zu vergleichen bitte[1].

9, 20. In Mt. X, 19 (Lo. III, 52) und XI, 7 (Lo. III, 84), wo Or. auf die Erzählung von dem blutflüssigen Weibe anspielt, verbindet er die Worte des Mt. u. Lk. zu einer Einheit.

9, 22. IV, 451, 13 wird zu schreiben sein: *καὶ διὰ τὸ „ἡ πίστις σου σέσωκέν σε“* · so wenigstens lautet das Zitat IV, 476, 8 und in Mt. XI, 7 (Lo. III, 85). Daß Celsus gelesen hat: *ἡ πίστις σου σώσει σε* geht aus I, 61, 19 hervor.

9, 29. IV, 451, 12 sind die Worte *(τούτοις δὲ ἕπεται διὰ τὸ) „κατὰ τὴν πίστιν σου γενηθήτω σοι“* sicher frei gesagt für die im N. T. allgemein überlieferten: *κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν.*

10, 4. In Mt. XVI, 2 (Lo. IV, 4) sagt Or.: *ἐπιμελέστερον ὁ δυνάμενος ἀρχῆθεν τοῦ εὐαγγελίου ἐπιστήσας τοῖς μέχρι τῶν προκειμένων ζητησάτω, μήποτε οὐδέπω Ἰούδας κατηγόρηται ὑπὸ τοῦ Ματθαίου, ἀλλὰ μόνον ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν δώδεκα εἶπε τὸ „Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν“.* Die Worte, die Or. hier aus dem Katalog bei Mt. zitiert, hat er willkürlich geformt; der Name *Ἰουδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου* wird nämlich an der Mt.-Stelle in keiner Handschr. überliefert. Joh. 13, 2 wird vielmehr der Jünger so genannt. Ferner findet sich auch der Schluß *ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* bei Mt. außer in L und einigen Min. so nicht, steht dagegen in dieser Form bei Mk. 3, 19 im Verzeichnis der Jünger. Bei Mt. ist an der angeführten Stelle überliefert: *Ἰούδας Ἰσκαριώτης* oder *Ἰούδας Ἰσκαριώθ* und *ὁ καὶ παραδιδοὺς αὐτόν*[2].

10, 10. IV, 34, 9 folgt Or. in einer Anspielung auf Mt. 10, 10 dem Mt. insofern, als er sagt, Christus habe den Jüngern auch verboten, Stock und Sandalen mit auf die Wanderung zu nehmen, an Mk. oder Lk. dagegen erinnert das Verbum *αἴρειν*. Ferner ist noch bemerkenswert, daß er sagt: *ἐφ᾽ ἣν ὁδὸν οὐδὲν αἴρειν δεῖ οὔτε πήραν οὔτε ἱμάτιον. ἱμάτιον* wird bei keinem der Evangelisten gesagt, sondern *δύο χιτῶνας*. Dies *δύο χιτῶνας* ist allerdings in der Tat zu verstehen als *χιτώνα καὶ ἱμάτιον*[3]. Or. hat demnach den Text richtig aufgefaßt und das dem Sinn entsprechende Wort gleich in ihn eingefügt. Auf Mt. und Mk. bezieht sich ähnlich, was Or. IV, 128, 27 frei sagt: *ταύτην τὴν ὁδὸν ⟨ὁ⟩ ὁδεύων διδάσκεται* etc.

---

[1]) Vgl. auch Griesbach, opusc. I, 267 ff. — [2]) Vgl. v. Soden I, 2 p. 1514.
[3]) S. Wellhausen, Matthäusevangelium z. St.

10, 19. I, 29, 8 ff. wird Mt. 10, 17—23 fortlaufend zitiert. Dort fehlen nach *τί λαλήσητε* die in den meisten Handschr. des N. T. bezeugten Worte: *δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσητε.* Koetschau hat die fehlenden Worte im Origenestext ergänzt, nimmt also an, daß sie von einem Abschreiber des Or. infolge Homoeoteleutons ausgelassen seien. Es ist aber auch ebenso gut möglich mit Nestle [1] zu glauben, daß sie bereits in der Handschr. des N. T., die Or. benutzte, fehlten, so wie sie in D L k arm fehlen.

10, 23. An derselben Stelle wird 10, 23 folgendermaßen zitiert: *ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν, κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.* Die letzten Worte von *κἂν ἐκ ταύτης* an finden sich nur in D L 1, 13 u. a. Min. a b ff$_1$ g$_{1.2}$ k arm syr S u. bei Ephraim (von kleineren stilistischen Varianten innerhalb dieser Gruppe ist abgesehen). Or. muß an der fraglichen Stelle nicht aus dem Gedächtnis, sondern nach einem Exemplare zitiert haben, denn das Zitat umfaßt hier ein erhebliches Stück biblischen Textes. Er stellt auch die Parallelworte bei Lk. und Mk. mit denen des Mt. zusammen, um Belege für Äußerungen Jesu über das Martyrium anzuführen, die er nicht vor der Menge, sondern im engeren Jüngerkreise getan habe. In ganz ähnlichem Zusammenhange zitiert er 10, 23 I, 118, 5: *ἐπεὶ δὲ μὴ προπετεῖς εἶναι διδάσκων τοὺς μαθητὰς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν αὐτοῖς τὸ „ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν, κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην“.* Das Zitat weicht von dem obigen insofern ab, als statt *ἐκ ταύτης* hier *ἐν τῇ ἑτέρᾳ* steht. Doch braucht dieser Unterschied nicht auf tatsächlichen Textvarianten zu beruhen. Or. zitiert den Vers oder Teile daraus öfter, um zu zeigen, daß Christus selbst es nicht gewollt habe, daß seine Jünger ohne Not freiwillig das Martyrium suchten, daher ist es wahrscheinlich, daß er ihn auch hier aus dem Gedächtnis zitiert und dabei stilistisch unmerklich geändert hat[2]. Die übrigen Stellen, an denen immer nur ein Teil des Verses vorliegt, sind: in Mt. X, 23 (Lo. III, 62) *καὶ λέγοντος „ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν“,* in Mt. XVI, 1 (Lo. IV, 3): *„ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην* (cod. Reg.

[1]) Einführung in das griechische N. T. [2] 1899, S. 118 ff.
[2]) Anders urteilt Koetschau a. a. O. S. 365.

ἑτέραν)", IV, 418, 24: *„ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν*".

Die Worte, die in diesen Origeneszitaten dem gewöhnlichen handschriftlich überlieferten Texte gegenüber überschüssig sind, scheinen ursprünglich zu sein. Ihre Auslassung ist leicht verständlich, dagegen schwer zu erklären, weshalb sie zugefügt worden seien[1]. Anderseits vermag ich Resch[2] nicht zuzustimmen, der die Worte *ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκουσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην* (so in D) zu den „Agrapha" rechnet, die besonders reichlich in D aus „vorkanonischen Quellenschriften" Aufnahme gefunden haben sollen. Der Codex D ist uns doch nur ein Repräsentant für den Zustand der Überlieferung, bevor eine Rezension eingegriffen hatte.

10, 27. Dieser Vers wird in Mt. XII, 17 (Lo. III, 161) in der Form zitiert, welche die Handschr. des N. T. bieten: *τὸ „ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε* (cod. Vatic. *ἀκηκόατε*), *κηρύσσετε ἐπὶ τῶν δωμάτων*", IV, 85, 16 dagegen in folgender abweichenden Gestalt: *(ἐπίσκεψαι δὲ εἰ διὰ τοῦτό φησιν ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς·) „ἀνθ' ὧν, ὅσα ἠκούσατε ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί*". Der Anfang der zitierten Worte ist hier wahrscheinlich durch die Parallelstelle Lk. 12, 3: *ἀνθ' ὧν, ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται* (die zwar dem Sinne nach sich davon unterscheidet) und durch die bei Mt. folgenden Worte: *καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε* etc. beeinflußt[3].

10, 28. I, 30, 10 bietet ein rechtes Musterbeispiel dafür, wie Or. bei der Behandlung von Stellen verfährt, die bei mehreren Evangelisten parallel vorkommen. Er zitiert hier zunächst Mt. 10, 28 ff. wörtlich genau, darauf Lk. 12, 4—9, dann Mk. 8, 38. Von p. 31, 14 an zieht er jedoch die Worte des Mt. und Lk. in der Erklärung und Periphrase in eins zusammen. IV, 340, 16 endlich geht er soweit, daß er in freier Anspielung, ohne den Namen eines bestimmten Evangelisten zu nennen, Teile von Mt. 10, 28 und Lk. 12, 4 miteinander vermischt.

10, 29. I, 30, 18, wo V. 29—V. 33 wörtlich angeführt werden, liest man in V. 29: *(λέγεται γὰρ·) „οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται εἰς τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*". Die Worte *εἰς τὴν γῆν* (oder *ἐπὶ*

---

[1]) Vgl. Wellhausen z. d. St. — [2]) T. U. N. F. 15, 1906.
[3]) Vgl. v. Soden a. a. O. S. 1514.

τὴν γῆν) finden sich so in allen Handschr. des N. T. außer L, in welcher sie überhaupt ausgelassen sind. Nach *ἄνευ* fügen it^{pl} (nicht k l) go cop hinzu *τῆς βουλῆς*, desgleichen Tertullian und Cyprian durchgehend, ferner haben nach *τοῦ πατρὸς ὑμῶν* die Handschr. 435 it^{mu} cop aeth den Zusatz: *τοῦ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς*. Or. spielt außerdem des öfteren auf diesen Vers an. Zunächst verbindet er II, 287, 17 Worte aus ihm mit seinen eigenen, indem er sagt: *καὶ γὰρ δύο στρουθίων πιπρασκομένων, ὡς ὠνόμασεν ἡ γραφή, ἀσσαρίου, ἓν εἰς παγίδα οὐ πίπτει ἄνευ τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρός*. Auffällig ist hier *εἰς παγίδα* statt des zu erwartenden *εἰς γῆν*. Derselbe Ausdruck kehrt IV, 376, 30 wieder, wo Or. anspielend sagt: *ἀλλὰ κἂν ταπεινοὶ καὶ συννεφεῖς ὑπὸ τῆς λύπης καθελκόμενοι καὶ τὸ ἴδιον τῶν λογικῶν γαῦρον ἀπολέσαντες ἐπιλανθανώμεθα τοῦ ἄνευ θεοῦ στρουθίον μὴ πίπτειν εἰς παγίδα καὶ . . .* Endlich gedenkt Or. dieses Verses in seiner Erklärung der 6. Bitte des Vaterunsers. Dort führt er die Worte des Mt. an, um zu beweisen, daß Gott uns mit Recht in Versuchung führe, wenn wir etwas dieser Strafe würdiges getan haben, und vergleicht dazu Ps. 65, 11: (II, 391, 12) *ἀλλὰ εὐλόγως εἰσάγει ὁ θεὸς εἰς τὴν παγίδα κατὰ τὸν εἰπόντα· „εἰσήγαγες ἡμᾶς εἰς τὴν παγίδα* (Ps. 65, 11)*“ καὶ ἄνευ τῆς βουλῆς τοῦ πατρὸς οὐδὲ τὸ εὐτελέστερον τῶν ἐπτερωμένων στρουθίον ἐμπίπτει εἰς τὴν παγίδα (τοῦ ἐμπίπτοντος εἰς τὴν παγίδα διὰ τοῦτο ἐμπίπτοντος, ἐπεὶ μὴ καλῶς τῇ τῶν πτερῶν ἐχρήσατο . . . ἐξουσίᾳ*. Daraus ergibt sich ohne Zweifel, daß Or. *εἰς τὴν παγίδα* gelesen hat[1]; hätte er es nicht gelesen, so würde er den Vers an der letztgenannten Stelle überhaupt nicht angeführt haben, gerade um dieses Ausdruckes willen zitiert er ihn. Was die Worte *εἰς τὴν γῆν* in dem Zusammenhang bei Mt. bedeuten, hat Wellhausen zuerst richtig aufgeklärt. Er sagt zu der Stelle, daß sie nach Am. 3, 5 gesagt seien, wo sie bedeuten „in die Falle“; *εἰς τὴν παγίδα* ist dann also eine Glosse, die die richtige Erklärung enthält Man darf nun aber nicht etwa annehmen, daß Or. *ἐπὶ τὴν γῆν* gelesen, dafür nur an jenen Stellen die richtig erklärende Glosse willkürlich eingesetzt habe. Dagegen spricht von anderem abgesehen vor allem auch, daß er nicht der einzige ist, der diese Lesart bietet. Sie findet sich nämlich auch in den pseudoklementinischen Homilien (12, 31: *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς*

[1]) Eine andere, meines Erachtens verfehlte Erklärung bringt Koetschau a. a. O. S. 333.

οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει) und Johannes Chrysostomus hatte bei seiner Matthäushomilie (34) über diesen Text sicher *εἰς τὴν παγίδα* in seinem Exemplar vor Augen, denn er zitiert: *καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται εἰς τὴν παγίδα ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* und erklärt: *τί γὰρ εὐτελέστερον ἐκείνων; φησίν· ἀλλ' ὅμως οὐδὲ ἐκεῖνα ἁλώσεται ἀγνοοῦντος τοῦ θεοῦ.* Die Lesung *εἰς τὴν παγίδα* ist also für Or. gesichert. Nicht so sicher ist, ob er daneben noch Exemplare mit der Lesart *εἰς τὴν γῆν* gekannt hat, denn das Zitat I, 30, 18, in dem sie steht, ist sehr umfangreich (V. 29—33), war also einer Änderung um so eher ausgesetzt. Die Worte *ἄνευ τῆς βουλῆς τοῦ πατρὸς* hat Or. nur II, 391, 13. Gleichwohl ist es glaublich, daß er sie in einem Exemplare gefunden hat.

10, 32. Der Eingang des Verses wird an den verschiedenen Stellen verschieden zitiert. I, 30, 21 steht: *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει;* I, 10, 25: *ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοί;* I, 142, 23: *πᾶς, ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ;* in Mt. XII, 16 (Lo. III, 160): *ἀλλὰ καὶ τὸ „πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ"; in Mt. XVI, 6 (Lo. IV, 17): δῆλον ἐκ τοῦ „πᾶς ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ . . ."* und bald darauf: *. . οὐκ ἔσται ἀληθὲς τὸ „πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ κτέ".* Diese Abweichungen halte ich nur für willkürliche stilistische Änderungen des Or. selbst[1], nicht für wirkliche Varianten der Exemplare (alle Handschr. des N. T. haben *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει*). Ebenso ist es Willkür des Or., wenn er teils *ὁμολογήσω κἀγὼ*, teils umgekehrt *κἀγὼ ὁμολογήσω* (so nur C und 1) zitiert: *ὁμολογήσω κἀγώ* I, 30, 22; 32, 15; in Mt. XVI, 6 (Lo. IV, 17), *κἀγὼ ὁμολογήσω* I, 10, 26; I, 142, 24.

10, 33. Die Worte dieses Verses scheinen mir I, 10, 27 ursprünglich gestanden zu haben und erst innerhalb der Origenesüberlieferung infolge Homoeoteleutons ausgefallen zu sein. Denn da Or. seinem Zitat vorausschickt: *διόπερ ἐπίστησον, μήποτε ὡς ἀκόλουθον καὶ ἀναγκαῖον συμβῆναι τῷ ὁμολογοῦντι τὸ ὁμολογηθῆναι καὶ τῷ ἀρνουμένῳ τὸ ἀρνηθῆναι εἴρηται τὸ* etc., so erwartet man, daß nun nicht nur v. 32, sondern auch v. 33 zitiert wird, denn in diesem Verse ist von dem *ἀρνούμενος* die Rede.

10, 34. Vollständig wird dieser Vers nur an einer Stelle angeführt: III, 79, 18 und zwar so: *(καὶ ὁ σωτὴρ δὲ λέγει)· „τί νομίζετε, ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς· οὐκ ἦλθον*

[1]) Anders urteilt Koetschau a. a. O. S. 340.

βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν". Hier ist sehr wahrscheinlich (wie Schwartz vermutet) *τι* nur eine Korruptel für das allgemein überlieferte *μὴ*. Wo der Vers sonst noch erwähnt wird, erscheint er in einer im N. T.[1] nicht bezeugten verkürzten Form: z. B. IV, 40, 31: *ἄλλως τε καὶ ἐλθὼν οὐκ εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τὰ σωματικὰ καὶ αἰσθητά, βαλεῖν, ἀλλὰ μάχαιραν.* Vgl. sonst I, 34, 22 ff. 35, 6.

10, 37. Merkwürdig ist das Zitat III, 149, 22: *(ὁ Ἰησοῦς σοι λέγει ...) καὶ „ὅστις οὐ καταλείψει τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιος εἶναι μαθητής*". Es läßt sich weder vollkommen auf Mt. 10, 37 noch auf Lk. 14, 26. 27 zurückführen. Es wird wahrscheinlich von Or. selbst frei zusammengesetzt sein.

10, 38. Auch dieser Vers erscheint bei Or. in einer Form, in der er sich in keinem Evangelium findet, und Or. mag auch hier selbständig aus den Parallelstellen einen Mischtext zubereitet haben, wie wir ihn z. B. IV, 480, 13 ff. finden: *(τοῖς δὲ μαθηταῖς ἀκολουθεῖν βουλομένοις τῷ Ἰησοῦ οὐχ ὡς ἂν οἱ ἁπλούστεροι ὑπολάβοιεν σωματικῶς, ἀλλ' ὡς δηλοῖ) τὸ „ὃς ἂν μὴ ἄρῃ* (aus Mk. 8, 34 oder Mt. 16, 24) *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσει ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος εἶναι μαθητής* (aus Lk. 14, 27), *φησιν νῦν ὁ κύριος* etc. Ähnlich zitiert er in Mt. XII, 22, XV, 22[2]. Frei ist auch das Zitat III, 149, 19: *ὁ Ἰησοῦς σοι λέγει· ἆρον τὸν σταυρόν σου, καὶ ἀκολούθει μοι.*

11, 2. Aus dem, was Or. IV, 10, 9 ff. anführt: *σχεδὸν γὰρ ὁ βαπτιστὴς Ἰωάννης τὴν παντὸς τοῦ λαοῦ λαβὼν φωνὴν φησι πέμψας τῷ Ἰησοῦ· „σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος*" und dem IV, 117, 29 f. Gesagten: *ἀλλ' ὅπερ Ἰουδαῖοι πρὸς Ἰωάννην ποιοῦσι, τοῦτο Ἰωάννης πρὸς Χριστὸν διὰ τῶν ἰδίων μαθητῶν πυνθανόμενος* scheint mir hervorzugehen, daß er *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ* gelesen hat; ℵ B C* D q arm vertreten heute diese Lesart. Durch eine andere Stelle (in Mt. X, 20. Lo. III, 57) wird uns jedoch bezeugt, daß Or. daneben auch die abweichende Lesart *πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, die in C_3 E F G K ff_1 g_1 vg cop aeth überliefert ist, gekannt hat, wenn man nicht eher anzunehmen geneigt ist, daß hier das *δύο* erst in der Origenesüberlieferung aus *διά* entstellt sei. Das Ursprüngliche bei Mt. ist jedenfalls *διά*[3]. *δύο* ist aus Lk. eingesetzt.

---

[1]) Vgl. jedoch Tertull. Scorp. c. 10.

[2]) Vgl. Preuschen, Vorrede zu IV. p. C. — [3]) S. Wellhausen zur Stelle.

Joh. Chrysostomus hat *δύο* bereits bestimmt dort gelesen (s. hom. in Mt. 36).

11, 27. Der ganze Vers von *οὐδεὶς ἔγνω* an wird II, 88, 19 ff. so zitiert: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ, οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* Die Periphrase des Or. bestätigt, daß er die Worte des Verses in dieser Reihenfolge gelesen hat. Damit stimmt auch die Anspielung II, 135, 23 überein: *ἀλλὰ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα. Ἔγνω* an Stelle von *ἐπιγινώσκει* (oder *γινώσκει*) findet sich in Handschr. zwar nicht, ist aber bei Kirchenvätern (Clem. Ps.-Clem., Hom. Justin.[1] Euseb.) bezeugt. Im zweiten Teile des Satzes fehlt bei Or. *ἐπιγινώσκει* (oder *ἔγνω*), desgleichen bei Clem. Justin. Iren. Marcos. ap. Ir. Epiph.[2] Ähnlich wie Clem. Alex. zitiert Or. sehr oft entweder die erste oder die zweite Hälfte des Verses für sich abgetrennt; der zweiten schickt er in diesem Falle voraus: *οὐδεὶς (γὰρ) ἔγνω* (IV, 49, 8. 248, 19. 301, 26. 334, 19. 474, 16. 33; II, 194, 30). Anstatt der am Schlusse des Verses in den Handschr. allgemein überlieferten Worte: *καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* bietet er an allen in Betracht kommenden Stellen: *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (vgl. auch IV, 334, 19: *καὶ κατὰ τοῦτο εἰρῆσθαι τὸ „οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός", οὐκέτι αὐτοπτῶν ὄντων οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*). Er stimmt darin mit Clem. Al., Justin, Marcos. ap. Ir., Iren., Euseb. (contra Marcell. p. 76, 7 ed. Klostermann) überein.

11, 28. Hinter *δεῦτε* folgt in allen Handschr. der Zusatz *πρός με.* Or. läßt diese Worte I, 194, 28 und I, 257, 27 im Zitat aus, er hat sie in Mt. XV, 35 (Lo. III, 401).

12, 15. Or. hat sicher *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* gelesen wie in C D E G etc. f h q cop syr S C, bei Euseb. überliefert ist, nicht einfach *πολλοί* (ohne *ὄχλοι*), welches in ℵ B a b c ff$_1$ g$_1$ k vg aeth steht, denn er führt in Mt. XI, 4 (Lo. III, 74) diesen Vers an, um ein Beispiel dafür zu geben, in welcher Weise die Evangelisten verschieden von den Jüngern und der großen Menge reden: *καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ, ὡς τῶν ὄχλων δεομένων θεραπείας λέλεκται· „ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.*

12, 17 ff. Was Or. IV, 28, 23 ff. über diese Verse sagt, bietet erhebliche Schwierigkeiten der Erklärung. Er will dort beweisen, daß Jesus auch der Name Jacob und Israel beigelegt

[1]) Vgl. Bousset, a. a. O. S. 100. — [2]) S. Barnard l. c. p. 16.

worden sei und führt als Beleg dafür Jes. 42, 1 ff. an, beruft sich endlich, um die Richtigkeit seiner Behauptung, daß sich jene Stelle auf Christus beziehe, zu bekräftigen, auf Matthäus, der die Jesaiasstelle als eine durch Christus erfüllte Weissagung teilweise zitiere. Das, was nun Or. zunächst aus Jesaias anführt (*Ἰακὼβ ὁ παῖς μου* usw.) steht im ganzen so weder in der Septuaginta, noch im hebräischen A. T. Es stimmt nämlich anfangs bis *ἡ ψυχή μου* mit dem Texte der LXX überein, von da an aber mit der Form jener Jesaiasverse, die wir im Zitat Mt. 12, 18[1] finden, und die von den bekannten alttestamentlichen Übersetzungen abweicht. Or. fährt dann wörtlich so fort: *ὅτι γὰρ ὁ χριστός ἐστι, περὶ οὗ ταῦτα προφητεύεται, σαφῶς ὁ Ματθαῖος δηλοῖ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, μνησθεὶς ἀπὸ μέρους τῆς περικοπῆς, εἰπών· ἵνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον· οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κράξει καὶ τὰ ἑξῆς.* Ist man bereit anzunehmen, daß Or. die Stellen selbst eingesehen habe, so wäre man zu folgendem Schlusse genötigt: Or. hat 1. tatsächlich Jes. 42, 1 ff. in der LXX in einer anderen als der gemein überlieferten Fassung gelesen (sehr unwahrscheinlich!) oder aus einer anderen griechischen Übersetzung zitiert, 2. bei Mt. 12, 17 ff. nichts weiter als *ἵνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον· οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κράξει (κραυγάσει* haben die Handschr. des N. T.*)* usw. gelesen. Wir erhielten so Textformen, die sonst nirgends bezeugt sind. Demgegenüber halte ich es für viel wahrscheinlicher, daß Or. sich in seiner ganzen Ausführung an dieser Stelle nur auf sein Gedächtnis verlassen hat, das ihn dann hier einmal irregeführt hat. Er hat also Jes. 42, 1 ff. nach der LXX zitieren wollen, hat den Anfang auch richtig gefunden, ist dann aber in das Matthäuszitat, das ihm schon vorschwebte, hineingekommen und behauptet nun, ebenfalls auf Grund seines Gedächtnisses, Matthäus habe die Weissagung des Jesaias nur zum Teil zitiert mit der Einführung: *ἵνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον.*

12, 31/32. An allen in Betracht kommenden Stellen hat Or. die Worte des Mk. Mt. Lk. miteinander vermischt, so jedoch, daß er die beiden verschiedenen Fassungen des Verses (wie sie Wellhausen auf Mk. und Lk. verteilt, und die bei Mt. nebeneinandergestellt sind) nicht durcheinanderbringt; vielmehr zitiert er entweder die eine oder die andere. Die Belegstellen hat Preuschen, Vorrede S. 100 zusammengestellt, nachzutragen

[1]) Das Zitat beginnt 12, 17 mit Jes. 42, 1.

wäre nur noch IV, 66, 6: *ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ ἄφεσιν μὲν ἐπαγγελλομένου ἐπὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἁμαρτίας, ἀποφαινομένου δὲ περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίας ὡς οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι μὴ ἐσομένης ἀφέσεως τῷ εἰς αὐτὸ δυσφημήσαντι, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι. οὐχ ἕξει* an Stelle von *οὐκ ἔχει (ἄφεσιν)*, welches 65, 15 steht, ist Mk. 3, 29 in c vg aeth und bei Cypr. bezeugt.

Erwähnenswert ist bei dieser Gelegenheit noch, daß aus IV, 408, 17 ff. hervorzugehen scheint, Or. habe die betreffenden Worte so verstanden: alle Sünden, die wir begangen haben, bevor wir den heiligen Geist empfangen haben, werden verziehen, die nachher begangenen jedoch nicht mehr.

12, 40. IV, 477, 12 f. spielt Or. auf diesen Vers in folgender Weise an: *εἶτα ποιήσας ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας,* IV, 479, 30 braucht er ebenfalls statt *ἔσται: ποιήσει: διὰ τὸ „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς ποιήσει τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. πῶς γὰρ τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ποιήσει ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* etc. Ferner liest man in Mt. XII, 3 (Lo. III, 133): *εἰ γὰρ ὡς Ἰωνᾶς ἐποίησεν ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς,* Worte die auf Mt. 12, 40 bezogen werden müssen; endlich ist noch anzuführen, was Or. in demselben Kapitel etwas weiter unten sagt: *οὐκοῦν ἐκεῖνο τοῦτο ἦν τῷ ἐκείνου τοῦτο*[1] *δηλωτικὸν γεγονέναι, ἵνα ᾖ ἐκείνου λύσις τοῦ σημείου ἀσάφειαν αὐτόθεν ἔχοντος τὸ παθεῖν ᾖ τὸν Σωτῆρα καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας πεποιηκέναι.* Es scheint mir durch diese Reihe von Stellen tatsächlich erwiesen zu werden, daß Or. bei Mt. an Stelle von *ἦν* '/. *ἐποίησεν* und an Stelle von *ἔσται* '/. *ποιήσει* gelesen hat. Freilich sind diese Lesarten sonst nirgend bezeugt. *ποιεῖν* in Verbindung mit Substantiven, die eine Zeitdauer ausdrücken, ist spezifisch hellenistischer Ausdruck, er findet sich im N. T.: Act. 15, 33. 18, 23. 20, 3. 2. Kor. 11, 25. Jak. 4, 13 und auch öfter in der LXX, an der Stelle, auf welche sich die hiesigen Worte zurückbeziehen (Jon. 2, 1), ist jedoch gerade *ἦν* überliefert, nicht *ἐποίησεν: καὶ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.*

---

[1]) So ist nämlich mit codd. Regius und Turinianus zu lesen, denn im folgenden wird gesagt, daß das *παθεῖν τὸν σωτῆρα* die *λύσις* des Jonazeichens sei, *ἐκείνου* bezieht sich aber auf das Jonazeichen.

12, 46 ff. Or. benutzt diese Verse in Mt. XI (Lo. III, 75), wo er die Jünger der Menge gegenüberstellt. *πάλιν*, sagt er da, *ἐν ἄλλῳ τόπῳ λαλοῦντος αὐτοῦ τοῖς ὄχλοις, ἡ μήτηρ ... εἱστήκεισαν ἔξω, ζητοῦντες λαλῆσαι αὐτῷ, ὅπερ αὐτῷ ἐδηλώθη· πρὸς ὃν ἀπεκρίνατο ἐκτείνας τὴν χεῖρα* etc. *καὶ εἶπεν* etc. Den Worten *πρὸς ὅν* fehlt in diesem Zusammenhang jegliche Beziehung. Es muß daher eine Korruptel vorliegen, und man hat entweder *πρὸς ὃ ἀπεκρίνατο* zu schreiben oder den Ausfall von *παρά τινος* hinter *ἐδηλώθη* anzunehmen. Ob Or. V. 47, der in ℵ* B L ff$_1$ k syr C S fehlt, tatsächlich gelesen hat oder nicht, läßt sich aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit erschließen, da er ihn, auch wenn er ihn gelesen hätte, mit den Worten *ὅπερ αὐτῷ ἐδηλώθη* kurz umschreiben konnte, hat er doch an derselben Stelle die Worte Christi von *τίς ἐστιν* bis *ἀδελφοί μου* in seiner Paraphrase unterdrückt.

12, 50. Or. bringt Worte dieses Verses in Verbindung mit seinen eigenen: IV, 67, 24: *εἰ γὰρ ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστὶν αὐτοῦ* etc. Der Anfang ist frei gestaltet, im N. T. lautet er: *ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ*, aber das ist eine stilistische Freiheit des Or., die wir auch sonst schon beobachten konnten. Außer dieser Stelle wird 12, 50 zitiert in Mt. XI, 4 (Lo. III, 75). Hier scheint mir jedoch der Text eine Verderbnis erfahren zu haben. Es heißt da: *εἶπεν)· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου, καὶ μαρτυρῶν τοῖς μαθηταῖς ὡς ποιοῦσιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· αὐτός μου καὶ ἀδελφὸς ... μήτηρ ἐστί.* Die aus V. 50 zitierten Worte *(αὐτός μου* etc.*)* haben durchaus keinen Zusammenhang mit den vorhergehenden. Nun wird aber meines Erachtens durch die Einführung jener Worte mit *καὶ μαρτυρῶν* etc. erwiesen, daß ursprünglich V. 50 von Anfang an zitiert gewesen, und daß der erste Teil infolge Homoeoteleutons ausgefallen ist. Er war etwa so an die voraufgehenden Worte angeknüpft: *οὐρανοῖς) τὸ (*oder *φησι) „ὅστις γὰρ ἂν* etc.“ Im Zitat IV, 67, 24 fehlt *μου* nach *πατρός*, während es in allen Handschr. des N. T. überliefert ist; Or. scheint es aber wirklich nicht gelesen zu haben, da er auch an der zuerst angeführten Stelle *ὡς ποιοῦσιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός* schreibt.

13, 8. In seinen Anspielungen auf die Parabel vom Säemann und die verschiedenen Arten des Samens hält sich Or. nicht streng an die Fassung eines bestimmten Evangelisten: vgl. in Mt. XVI, 27 (Lo. IV, 75) und I, 44, 15 ff.

13, 11. In Mt. X, 16 (Lo. III, 43) hat Or. Mt. 13, 11 und Lk. 8, 10 in eins zusammengefügt; er sagt dort: *διὰ γὰρ τὸ „ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (aus Mt.), *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς* (aus Lk.)". Bei Mt. folgen auf die Worte *βασιλείας τῶν οὐρανῶν* in allen Handschr.: *ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.* Or. hat dieses auch sicher bei Mt. gelesen. Er sagt nämlich in Mt. XII, 4 (Lo. III, 75) zwar zunächst wie oben: *ὅτε καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν οὐ τοῖς ὄχλοις, ἀλλὰ τοῖς μαθηταῖς τὸ „ὑμῖν δέδοται ... βασ. τ. οὐρ., τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς"*, bemerkt dann aber (p. 76): *πρόσχες γὰρ ἐπιμελῶς, ὅτι τοῖς μαθηταῖς εἶπε τὸ „ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τ. οὐρ.", περὶ δὲ τῶν ὄχλων τὸ „ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται"*, woraus sich klar ergibt, daß er die allgemein überlieferten Worte im Mt. vor Augen hatte[1]. Dazu stimmt auch das, was er dem letzten Satze vorausschickt: *οὐκοῦν ... χρηματίζοιεν ἄν· οἷς δὲ τὸ τοιοῦτον οὐ δέδοται, ὄχλοι.* Ja, ich gehe sogar so weit, daran zu zweifeln, ob die Worte *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς* (p. 75) richtig überliefert sind. Denn Or. hätte doch sonst in seiner folgenden Erklärung von dieser Fassung des Gedankens ausgehen müssen.

13, 36. Mit der Erklärung dieses Verses beginnt der griechisch überlieferte Teil des Matthäuskommentars. Or. bietet darin X, 1 (Lo. III, 9) im Zitat den Text: *φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν.* Daß er in der Tat diese Textform in seinem Exemplare vor sich hatte, bezeugt uns die weitere Interpretation, in der er zunächst ausführt: (p. 10) *καὶ ἡμεῖς ... προσέλθωμεν καὶ προσελθόντες ἀξιώσωμεν περὶ φράσεως παραβολῆς ...* Am Schluß fügt er ferner zu den Worten Jesu: *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω* hinzu, Christus habe diese Worte zum Abschluß gesagt, um anzudeuten, daß seine Erklärung der Parabel ein tieferes Verständnis erfordere und noch einer genaueren Ausdeutung bedürfe. Dabei gebraucht er das Wort *φράσις* zur Bezeichnung der „Erklärung" oder „Auslegung" der Parabel. Er stellt nämlich den Ausdruck *τὴν φράσιν τῆς παραβολῆς* parallel mit *τὰ διηγήσεως τῆς παραβολῆς* und gebraucht ferner die Wendung: *ἐν τῇ φράσει τῆς παραβολῆς σαφέστατα αὐτὴν ἐκτεθεῖσθαι.* Er kann nun aber das Wort *φράσις* hier aus keinem anderen Grunde so häufig verwandt haben, als deshalb weil ihm der Text *φράσον* darbot. Sonst gebraucht Or. *φράσις* vielmehr in der Bedeutung „Rede, Wendungen, Ausdrucksweisen" im Gegensatz

[1]) Vgl. auch die Anspielung III, 3 (Delarue).

zum Gedankeninhalt (vgl. in Mt. XII, 11. Lo. III, 149 und III, 4 Delarue). Noch an drei andern Orten begegnet bei Or. *φράσον* an der Mt.-Stelle: III, 3 und 4 Delarue und in Mt. XI, 4, jedoch nur im Zitat ohne Periphrase. Dagegen wird nun IV, 269, 14 ff. zitiert: *(ὁρῶμεν δὴ ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον, ἡνίκα) „προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ κυρίῳ λέγοντες· διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ" διδασκαλίαν* etc. Wir finden hier also in einer anderen Origenesschrift die Variante *διασάφησον* statt *φράσον*. Eine Periphrase gibt Or. an der letzteren Stelle nicht; wir können daher kein absolutes Urteil über die Zuverlässigkeit des Zitates fällen, jedenfalls ist der Tatbestand zu konstatieren. Von den Handschr. des N. T. haben *φράσον*: ℵ^{c} C D cop syr C S (a b ff$_2$ g$_1$ h q : enarra, k : narra), *διασάφησον* : ℵ* B (c f ff$_1$ g$_2$ vg : edissere bzw. dissere). *φράζειν* wird im N. T. außer diesem Verse nur noch Mt. 15, 15 in derselben Bedeutung wie hier gebraucht. Dort ist der Text *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν* einstimmig überliefert. Darnach ist wohl auch in 13, 36 *φράσον* das ursprünglichere, *διασάφησον* aber eine Glosse, die jenes ungewöhnliche Verbum erklären sollte[1].

13, 43. Die Ausgaben schwanken an den verschiedenen Stellen der Interpretation (in Mt. X, 3, Lo. III, 14) zwischen verschiedenen Textformen, indessen läßt sich hier einmal aus der Erklärung genau feststellen, welchen Text Or. gelesen hat. Zunächst sagt er deutlich (p. 13 Lo.): *τότε οἱ δίκαιοι λάμψουσιν οὐκέτι διαφόρως ὡς κατὰ τὰς ἀρχάς, ἀλλὰ πάντες ὡς εἷς ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν,* wo *διαφόρως* und *ὡς εἷς ἥλιος* mit Absicht einander gegenübergestellt werden. In der weiteren genaueren Erklärung der Matthäusworte führt er dann wiederum aus (c. 3 Anf.): *ὅτι οὐχ ὡς τὸ πρότερον, διαφόρως λάμψουσιν οἱ δίκαιοι, ἀλλ' ἔσονται οἱ πάντες ὡς εἷς ἥλιος* und stellt endlich Jesu Worte über den Glanz der Gerechten den Worten Daniels und des Apostels Paulus, in denen die Herrlichkeit, der Glanz der Gerechten mit dem Glanz der verschiedenen Gestirne verglichen wird, folgendermaßen gegenüber: *ζητήσαι οὖν ἄν τις, πῶς οἱ μὲν περὶ διαφορᾶς τοῦ ἐν τοῖς δικαίοις λέγουσι φωτός, ὁ δὲ Σωτὴρ τοὐναντίον „ὡς εἷς ἥλιος λάμψουσιν"*. Es kann demnach schon kein Zweifel bestehen, daß Or. bei Mt. *ὡς εἷς ἥλιος λάμψουσιν* gelesen hat. Völlig gesichert wird dies jedoch durch

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 293.

p. 15 Lo.: *ἐπὰν δὲ ... τότε ἓν γενόμενοι ἡλιακὸν φῶς οἱ δίκαιοι λάμψουσιν,* eine deutliche Periphrase von *τότε οἱ δίκαιοι λάμψουσιν ὡς εἷς ἥλιος.* Die Form *λάμψουσιν* statt des gewöhnlich überlieferten *ἐκλάμψουσιν* steht in D, vgl. außerdem Iustin[1], *ὡς εἷς ἥλιος* findet sich jedoch nirgends. Die Worte erklären sich einfach, worauf mich Schwartz aufmerksam machte, als Korruptel für *ὡσεὶ ὁ ἥλιος.* Es bietet sich hier also der interessante Fall, eine Korruptel feststellen zu können, die sich in dem von Or. bei seiner Auslegung benutzten Exemplare befand.

13, 44. Alle Handschr. des N. T. haben in V. 44: *καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει.* Or. sagt jedoch in Mt. X, 5 (Lo. III, 17) in einer Periphrase dieser Worte — die Worte selbst zitiert er hier nirgends —: *ζητητέον . . . καὶ τίνα τρόπον εὑρὼν τοῦτον κεκρυμμένον τὸν θησαυρὸν ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῆς χαρᾶς ἄπεισι* etc. Etwas weiter unten (c. 6) gebraucht er wiederum *ἄπεισι* für *ὑπάγει*, das in seiner Erklärung überhaupt nicht erscheint. Trotzdem darf man nicht übereilt schließen, Or. habe nun tatsächlich *ἄπεισι* statt des allgemein überlieferten *ὑπάγει* bei Mt. gelesen, vielmehr ist es wahrscheinlicher, daß er nur das gewöhnliche Wort für das etwas ungebräuchlichere gesetzt hat. Das gleiche läßt sich im Johanneskommentare bei der Interpretation von Joh. 8, 21, wo ebenfalls *ὑπάγει* steht, beobachten: IV, 313, 28 ff.; desgleichen in der Erklärung von Joh. 8, 22: IV, 314, 31 f.; 317, 8 ff.; 318, 22; desgleichen in der Erklärung von Joh. 11, 44: IV, 397, 24; in der Erklärung von Joh. 13, 33: IV, 479, 11 ff.; 480, 22. Und in der Tat steht auch bei Or. de princ. IV, 27 (Philoc. p. 32) in einem Matthäuszitat: *καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει.*

13, 50. In Mt. X, 12 (Lo. III, 33) werden als letzte Worte der Parabel, die bei Mt. 13, 47 beginnt, zitiert: *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός.* Or. vergleicht dann diesen Schluß mit Mt. 13, 41 f. und stellt beide Stellen wörtlich nebeneinander. Dabei zitiert er 13, 50 wieder folgendermaßen: *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός.* In allen neutestamentlichen Handschr. schließen sich in 13, 50 (wie 13, 42) noch die Worte daran: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* Or. stellt nun zwar die beiden Verse nur deshalb einander gegenüber, um zu zeigen, daß in beiden gesagt sei, Gott werde

[1]) S. Tischendorf z. St., welcher unrichtig notiert: Or. 3^{444}ter *ἐκλάμψουσιν.*

den Engeln den Auftrag geben, die Frommen von den Gottlosen zu scheiden, und dafür genügte es 13, 50 bis *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός* anzuführen; da er jedoch aus der anderen Parabel auch 13, 42 (*ἐκεῖ ἔσται* etc.) zitiert, so liegt es nahe zu schließen, daß er den überlieferten Schluß von 13, 50 nicht zitiert, weil er ihn wirklich in seiner Handschr. nicht hatte. Auch in c. 13, wo er die Ezechielstelle mit Mt. 13, 50 vergleicht, erwähnt er jene Schlußworte nicht.

13, 51. In Mt. X, 14 (Lo. III, 35) spricht Or. ausführlich über diesen Vers. Er läßt es als zweifelhaft dahingestellt sein, ob der Evangelist die Worte *συνήκατε ... πάντα „ἐρωτηματικῶς"* oder *„ἀποφαντικῶς"* gemeint hat, neigt jedoch persönlich zu der Ansicht, daß sie *ἐρωτηματικῶς* gesagt seien.

13, 52. Or. las in diesem Verse sicher *προφέρει* für *ἐκβάλλει*. Er sagt nämlich nicht nur da, wo er wörtlich zitiert (c. 15 Anf.): *ἐπεὶ δὲ „πᾶς γραμματεὺς ... οἰκοδεσπότῃ, ὅστις προφέρει ἐκ τοῦ θησαυροῦ* etc.", sondern gebraucht dieses Verbum auch sonst in seiner Erklärung dieser Stelle. Mit Or. stimmt nur die koptische Übersetzung überein, alle übrigen Handschr. haben *ἐκβάλλει*.

13, 54. Am Schlusse von V. 54 steht in den Handschr. des N. T.: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις* (D syr S aeth: *πᾶσα ἡ σοφία*). Or. beginnt in Mt. X, 17 Anf. seine Erklärung mit den Worten: *τὸ δὲ „τούτῳ πόθεν ἡ σοφία αὕτη" πλείονα σαφῶς ἐμφαίνει καὶ ... ἀξίαν τοῦ* etc. Diese Worte müssen korrupt überliefert sein. Erstlich nämlich läßt sich beweisen, daß Or. am Schlusse von V. 54 gelesen hat: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις*, denn er sagt gegen Ende von c. 17 in der Exegese von V. 56 folgendes: *μήποτε δὲ ἐμφαίνεται ἐπαπόρησις περὶ τοῦ μηδὲ ἄνθρωπον εἶναι ... μηδ' ἐκ παιδεύσεως καὶ διδασκαλίας ἐπὶ τοσοῦτον σοφίας καὶ δυνάμεως ἐληλακότα.* Da nennt er also die beiden Fähigkeiten, die die Zuhörer nach V. 54 an Christus bewundert haben sollen. Aber auch schon in den unmittelbar auf das Zitat oben folgenden, erklärenden Worten tritt eine Zweiteilung deutlich hervor: zuerst spricht er von der Weisheit, dann von der „Kraft" Christi. Allerdings steckt auch hier in den letzten Worten eine Korruptel, die erst der Heilung bedarf. Es ist unmöglich zu sagen: *δυνάμεις μείζους ἐποίει τῶν ἐν Ἠλίᾳ*, außerdem ist der gedankliche Zusammenhang nicht recht klar. Nun geht aus dem, was Or. am Ende von c. 17 ausführt, hervor, daß er den

Begriff *αἱ δυνάμεις* in V. 54 als „Kraft", die in Christus wirksam ist, aufgefaßt hat, nicht etwa wie heute üblich als „Krafttaten", sonst hätte er nicht den Singular einsetzen können *(ἐπὶ τοσοῦτον σοφίας καὶ δυνάμεως ἐληλακότα)*. Dann sind also oben c. 17 Anf. die Worte *τῶν ἐν Ἠλίᾳ* richtig überliefert. Denn, wenn man unter *δυνάμεις* „Kräfte" versteht, so kann man mit Recht von diesen sagen, daß sie in den Menschen wohnen (vgl. z. B. c. 20: *ὅτι αἱ ἐνεργήσασαι δυνάμεις ἐν τῷ Ἰωάννῃ μετέστησαν ... τοῦ ἐν Ἠλίᾳ πνεύματος καὶ τῆς ἐν ἐκείνῳ δυνάμεως μετεληλυθυιῶν ... οὕτως ᾤετο ὁ Ἡρῴδης τὰς ἐν Ἰωάννῃ δυνάμεις ἐν μὲν τῷ Ἰωάννῃ* etc.). Daß ferner *δυνάμεις μείζους* richtig steht, ergibt sich aus dem Zusammenhange; Or. will den V. 54 erklären: nachdem er zuerst von der Weisheit Christi gesprochen, mußte er nun notwendig etwas über die *δυνάμεις* sagen. Der Fehler muß also in dem Worte *ἐποίει* stecken. Dieses wird wahrscheinlich fälschlich eingeschoben sein, weil man bei *δυνάμεις* eben an Taten dachte; streicht man es, so ist alles verständlich: *καὶ δυνάμεις μείζους τῶν ἐν Ἠλίᾳ* etc. (sc. *ἐμφαίνει*). Nach alledem ergibt sich um so sicherer, daß Or. nicht nur gelesen, sondern auch c. 17 Anf. zitiert haben wird: *τούτῳ πόθεν* (die Wortstellung ist singulär) *ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;*

13, 55. In der Aufzählung der Brüder Christi gehen die Zitate in den verschiedenen Schriften des Or. auseinander. In Mt. X, 17 nennt er im Zitat Jakobus, Joseph, Simon und Judas. Daß er diese Namen in seinem Exemplare vorgefunden hat, bezeugt uns seine Erklärung, in der er zunächst die Überlieferungen über Jakobus und Judas mitteilt und dann hinzufügt: *περὶ δὲ Ἰωσὴφ καὶ Σίμωνος ἡμεῖς οὐδὲν ἱστορήσαμεν.* Mit dem Zitat dieser Stelle stimmt das ohne weitere Periphrase IV, 123, 3ff. gegebene überein. Dagegen weicht davon ab das Zitat IV, 300, 7: *ἐπισταμένων ὅτι οὗτος ἦν οὗ ἡ μήτηρ ἐλέγετο Μαρία, καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας.* An Stelle von Joseph wird also hier Johannes Bruder des Herrn Jesus genannt. Die neutestamentlichen Handschr. schwanken ebenfalls in der Angabe des Namens des zweiten Bruders Christi sowohl an unserer Matthäusstelle als Mk. 6, 3; Zahn hat darüber genauere Untersuchungen angestellt[1]. Mk. 6, 3 ist *Ἰωσήφ* in ℵ, einigen altlateinischen Übersetzungen, vg überliefert, *Ἰωσῆτος* in B D L Δ (die syrischen Übersetzungen fehlen),

[1]) Forschungen zum Kanon des N. T. IV, 334, Anm. 2.

Ἰωσῆ in A C etc. *Ἰωσῆτος* und *Ἰωσῆ* repräsentieren nicht zwei verschiedene Namen, sondern nur zwei verschiedene Formen desselben Namens. Die Namen stehen nämlich in dem Markusverse im Genetiv und *Ἰώσητος* ist der Genetiv von *Ἰώσης*, d. h. der griechischen Form des hebräischen Namen *Ἰωσῆ*. Mt. 13, 55 steht *Ἰωσήφ* in B C syr C S cop arm latt^{pl} vg, *Ἰωσῆς* in K L Δ S_1 S_3, *Ἰωάννης* in ℵ D E F G etc. Zahn vermutet nun, die Variante *Ἰωάννης* sei nur infolge eines Schreibfehlers entstanden, den vielleicht derjenige, welcher den Namen zuerst aus dem Hebräischen übersetzte, begangen habe. Dem kann ich jedoch nicht zustimmen: *Ἰωάννης* und *Ἰωσήφ* sind auch in hebräischer Schrift einander so unähnlich, daß sie nicht gut verwechselt werden konnten. Wahrscheinlicher ist es, anzunehmen, daß nach Analogie der Zebedäussöhne hier dem *Ἰάκωβος* ein *Ἰωάννης* zur Seite gestellt wurde. Die Namensform *Ἰωσῆ* erklärt Zahn als eine Verkürzung von *Ἰωσήφ*, so daß also diese Variante sachlich nichts bedeutet. Zahn führt weiter in seiner Übersicht über die Bezeugung der verschiedenen Namensformen bei den Kirchenvätern auch die Stellen aus Or. und Epiphanius an, nimmt aber unglücklicherweise gerade die Stellen aus dem Or. heraus, an denen über die Zuverlässigkeit der Zitate kein Schluß möglich ist, übergeht dagegen die Interpretationsstelle des Matthäuskommentares.

Für Or. steht also fest, daß er in dem Exemplar, nach welchem er den Mt. interpretierte, *Ἰωσήφ* gelesen hat. Das Zitat im Johanneskommentar, welches statt dessen *Ἰωάννης* bietet, muß auf eine andere Handschr. zurückgehen. Endlich muß noch erwähnt werden, daß IV, 285, 21 V, 55 in folgender verkürzter Fassung erscheint: *(ἀτιμαζόντων δὲ καὶ αὗται αἱ φωναί)· „οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰσιν πρὸς ἡμᾶς;* etc.“ die fehlenden Worte sind indessen wahrscheinlich vom Schreiber infolge Homoeoteleutons ausgelassen worden. Sie werden in Mt. X, 17 (Lo. III, 45) und IV, 123, 5 zitiert.

13, 57. Or. scheint bei Mt. gelesen zu haben: *οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Nur dieser Text konnte ihm als Unterlage dienen, wenn er in der Interpretation (Lo. III, 48) sagt, in übertragenem Sinne paßten die Matthäusworte auf alle Propheten, *χρὴ γὰρ πατρίδα νομίζειν αὐτῶν τὴν Ἰουδαίαν καὶ συγγενεῖς τὸν Ἰσραὴλ ἐκεῖνον, οἰκίαν δὲ τάχα τὸ*

σῶμα. Den Vers selbst führt er im Wortlaut nicht an. Wenn er nun wirklich das gelesen hat, wozu uns unser Schluß führte, und nicht etwa in Erinnerung an Mk. 6, 4 jene Erklärung geschrieben hat (er braucht übrigens auch Joh. 4, 44 frei hier in der Interpretation), so hat er ein Exemplar zugrunde gelegt, das in diesem Verse aus Mk. interpoliert war, denn bei Mt. finden sich die Worte *καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν* nicht. Für die Annahme, daß Or. selbst die Worte des Mk. mit Mt. verbunden habe, würde allerdings sprechen, daß er bei der Interpretation von 14, 1 das gleiche tut.

14, 1 ff. Or. behandelt die Verse in Mt. X, 20. Nachdem er dort den ersten Vers zitiert hat, fährt er fort: *παρὰ δὲ τῷ Μάρκῳ οὕτως καὶ παρὰ τῷ Λουκᾷ οὕτως*. Das ist sehr frei gesagt, denn bei Lk. stehen einige Worte, die sich bei Mt. und Mk. nicht finden (bei Lk. gibt Herodes nicht zu, daß Johannes der Täufer derjenige sei, von dem alle redeten). Nach diesem darf es uns auch nicht mehr wundern, wenn Or. seine Exegese nicht nur an Mt. anknüpft, sondern auch die Parallelen seiner Erklärung stillschweigend mit zugrunde legt. Ganz ähnlich macht er es — um ein charakteristisches Beispiel zu geben — im Johanneskommentar IV, 119ff., wo er Joh. 1, 21 bespricht, d. h. die Frage der Juden an Johannes den Täufer, ob er Elias sei. Er urteilt bei der Erklärung dieser Stelle zugleich über die Ansicht derjenigen Juden, von denen die Evangelisten erzählen, sie hätten gesagt, Jesus sei der wiederauferstandene Johannes. Dabei spielt er zunächst mit den Worten (119, 28): *περὶ τοῦ σωτῆρος εἰρηκέναι ὡς ἄρα* etc. auf Lk. 9, 8 oder 9, 19 an. Die dann folgenden Worte: *πῶς γὰρ ἐδύναντο* usw. lassen sich auf keinen bestimmten Evangelisten zurückführen (Preuschen teilt sie unrichtig Mt. zu), sondern sind freie Komposition des Or., in der er mit andern Worten wiederholt, was er vorher mit *ὡς ἄρα εἷς τις εἴη τῶν ἀρχαίων προφητῶν ἀναστάς* gesagt hatte. Weiter unten p. 122, 31 ff. führt Or. aus, daß dieselbe falsche Meinung, die man über die Person des Johannes hatte, auch über Jesus geherrscht habe. Um das zu beweisen, zitiert er die Worte der Jünger Mt. 16, 14, dann die Worte des Herodes: *καὶ ὁ Ἡρώδης δὲ λέγων· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν περὶ τοῦ χριστοῦ ἔοικε μὴ εἰδέναι τὰ λεγόμενα* etc. Diese Herodesworte stehen in dieser Form nur bei Mk. 6, 16 und zwar nur in C und f (C hat außerdem *οὗτος* statt *αὐτός*). Sie stellen eine Kontamination

aus Worten des Mt. und dem gemeinhin überlieferten Markustexte dar, und wahrscheinlich ist Or. selbst derjenige, der sie kontaminiert hat[1]. Was Or. endlich IV, 315, 19 sagt, ist zu frei, als daß man es auf einen bestimmten Evangelisten festlegen könnte. Hier gehen also auch die verschiedenen Berichte der verschiedenen Exangelisten durcheinander.

14, 3. In der Überlieferung der Worte *ἔδησεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο* weichen die neutestamentlichen Handschr. von einander ab. Es bieten nämlich *ἔδησεν (αὐτὸν) καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο* ℵ* B* 124. 346 usw. ff$_1$ h, *ἔδησεν (αὐτὸν) ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἀπέθετο* ℵ^c 33, *ἔδησεν (αὐτὸν) καὶ ἔθετο ἐν φυλ.* C E G K L M etc. it^{pl} vg syr C S *(ἀπέθετο)* cop arm, *ἔδησεν (αὐτὸν) ἐν τῇ φυλακῇ* (ohne *καὶ ἀπέθετο*) D 61 e k aeth. Bei Mk. 6, 17 ist in den meisten Handschr. überliefert: *καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ*, in D dagegen, einigen Minusk. und a b f ff$_2$ i arm: *καὶ ἔδησεν αὐτὸν καὶ ἔβαλεν εἰς φυλακήν*. Wellhausen bemerkt dazu mit Recht, daß in diesen Handschr. die beiden Versionen noch offen zutage treten, die in den übrigen Handschr. zusammengeschmolzen sind. Bei Mt. scheinen mir in ähnlicher Weise in der Mehrzahl der Handschr., welche eben *ἔδησεν αὐτὸν καὶ (ἀπ)έθετο ἐν τῇ φυλακῇ* haben, zwei Fassungen nebeneinandergestellt zu sein, welche hier in D zu einer zusammengezogen sind. Or. vermischt sie in seiner Interpretation beide miteinander an zwei Stellen (vgl. die Handschr ℵ^c 33, außerdem D etc.), an einer dritten Stelle trennt er sie: vgl. in Mt. X, 21 Anf. (Lo. III, 57): *ἔχει δὲ οὕτως ἡ τοῦ Ματθαίου λέξις· ὁ γὰρ Ἡρώδης ... ἔδησεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ*, p. 58 (Lo.): *Ἡρώδης δὲ κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν ἐν φυλακῇ καὶ ἀπέθετο σύμβολον ποιῶν τοῦτο*[2] etc., p. 59 (Lo.): *ὁ μὲν Ἡρώδης κρατήσας τὸν Ἰωάννην δήσας ἀπέθετο ἐν τῇ φυλακῇ*.

14, 4. In Mt. X, 22 (Lo. III, 59) verbindet Or. in seiner Interpretation, was nach Mk. 6, 18 Johannes dem Herodes gesagt haben soll, mit dem, was Mt. sagt, zu einem Satze und zitiert diesen, als hätte er ihn so bei Mt. vorgefunden: *ἔλεγε τῷ Ἡρώδῃ θείου πληρωθεὶς φρονήματος· „οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν αὐτήν· οὐ γὰρ ἔξεστί σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου“*[3].

[1]) Das nimmt auch Pr. an.

[2]) Im folgenden halte ich die Einsetzung des Artikels *τοῦ* vor *καταδῆσαι* für notwendig. Es muß gesagt sein, als Symbol wofür Herodes dieses tat, d. h. den Johannes fesselte und in den Kerker warf: dies ist aber *τὸ καταδῆσαι* etc. *λόγον τὸν προφητικόν*.

[3]) Vgl. Martin a. a. O. S. 31.

14, 6. Bemerkenswert ist, daß Or. in seinem Kommentar in der Erklärung dieses Verses niemals *τὰ γενέσια* sagt, wie überall überliefert ist, sondern statt dessen *τὸ γενέθλιον* (oder in freier Periphrase *τὰ γενέσεως (ἀγαπῶν) πράγματα*) gebraucht. Es scheint fast so, als habe Or. *τὰ γενέσια* gemieden, weil das Wort von den Attizisten verworfen wurde (s. Phrynichus p. 103 Lob.).

14, 19. Or. behandelt den Inhalt dieses Verses ausführlich in Mt. XI, 3 (III, 72 Lo.) und beginnt dort: *μὴ παρέλθωμεν ἀδιήγητον καὶ τὸ „κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου λαβών* etc.“ Er gibt dann zunächst eine Erklärung der Worte: *καὶ ἐκέλευσε πάντας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου.* Daß er tatsächlich *ἀνακλιθῆναι* in seinem Texte hatte, bezeugen uns seine eigenen Worte: *νομίζω δέ, ὅτι „τοὺς ὄχλους ἐκέλευσεν ἀνακλιθῆναι ἐν τῷ χόρτῳ“ διὰ τὸ ἐν Ἡσαΐᾳ λελεγμένον* (vgl. XI, 5; III, 77 Lo.: *οὐχ οἷον δὲ φαγεῖν . . . εἰ μὴ ὡς ἐκέλευσεν ὁ Ἰησοῦς ποιήσαντα καὶ ἀνακλιθέντα ἐπὶ τοῦ χόρτου, ὡς ἀποδεδώκαμεν*). Man muß indessen hiermit vergleichen, was Or. gelegentlich der Behandlung der Erzählung von der Speisung der Viertausend (Mt. 15, 32—39) ausführt. Dort (XI, 19) stellt er nämlich die parallelen Erzählungen einander Vers für Vers gegenüber und sagt dabei unter anderem (p. 123 Lo. unten): *κἀκεῖ* (Mt. 14, 19) *μὲν κελεύει τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἢ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου — καὶ γὰρ ὁ Λουκᾶς „κατακλίνατε αὐτοὺς“ ἀνέγραψε, καὶ ὁ Μάρκος „ἐπέταξε, φησίν, αὐτοῖς πάντας ἀνακλῖναι“ — ἐνθάδε* (Mt. 15, 35) *δὲ οὐ κελεύει, ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀνακλιθῆναι.* Was soll hier jenes *ἢ ἀναπεσεῖν* bedeuten? Auf die Parallelstelle bei Mk. oder Lk. kann man es nicht beziehen, da Or. selbst sagt, Lk. habe geschrieben: *κατακλίνατε αὐτοὺς* und Mk.: *ἐπέταξε πάντας ἀνακλῖναι.* In demselben Maße erscheint es unerklärlich, weshalb Or. sagt: *ἐνθάδε δὲ* (Mt. 15, 35) *οὐ κελεύει, ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀνακλιθῆναι,* während doch aus der ganzen folgenden Exegese mit Sicherheit hervorgeht, daß er in seinem Exemplare an dieser Stelle *ἀναπεσεῖν* vorgefunden hat. Etwas weiter unten bildet er nämlich folgende Gegenüberstellung (p. 124 Lo.): *κἀκεῖ μὲν ἐπὶ τοῦ χόρτου ἀνακλίνονται, ἐνθάδε δὲ ἐπὶ τὴν γῆν ἀναπίπτουσι* und später (p. 125 Lo.) ist zu lesen: *καὶ τάχα οὗτοι μὲν ἐπιβαίνουσι πάντων τῶν γηίνων καὶ ἀναπίπτουσιν ἐπ᾽ αὐτῶν.* Ich könnte auch die Worte *τάχα δὲ καὶ οἱ ἀναπεσόντες ἐπὶ τὴν γῆν* (p. 125 Lo.) zum Beweise anführen. Doch ist über diese etwas aus-

führlicher zu reden. Mir scheint nämlich hier in der Handschr. eine Lücke zu sein. Or. sagt jedenfalls hier, daß diejenigen, die mit 7 Broten gespeist seien, besser gewesen wären als die, welche nur 5 Brote erhalten hätten, und stellt ebenso einander gegenüber *τοὺς φαγόντας ἀπὸ τῶν ὀλίγων ἰχθυδίων* und *τοὺς φαγόντας ἀπὸ τῶν δύο*. Wenn er nun fortfährt: *τάχα δὲ καὶ οἱ ἀναπεσόντες ἐπὶ τὴν γῆν*, so fallen diese Worte vollkommen aus dem Zusammenhang heraus. Man könnte allenfalls aus dem Vorhergehenden ergänzen: *κρείττους εἰσίν*, aber dann fehlt immer noch die Angabe, im Verhältnis zu wem sie *κρείττους* sind, und das läßt sich aus dem Vorhergehenden nicht entnehmen. Was für ein Gedanke an unserer Stelle verlangt wird, ist ja klar, nämlich natürlich folgender: „vielleicht sind auch die *ἀναπεσόντες ἐπὶ τὴν γῆν* besser (sittlich-religiös bevorzugter) als die *ἀνακλιθέντες ἐπὶ τοῦ χόρτου*“. Dieser Gedankenzusammenhang wird hergestellt, wenn man hinter *γῆν* eine Lücke annimmt, die durch die Worte: *παρὰ τοὺς ἀνακλιθέντας ἐπὶ τοῦ χόρτου* auszufüllen ist. Die Gegenüberstellung wird dann von Or. im weiteren für diese beiden Gesichtspunkte noch genauer durchgeführt. Kehren wir nun zum Ausgangspunkte unserer Erörterung zurück: es hatte sich erwiesen, daß weder *ἀνακλιθῆναι* im Satze *ἐνθάδε δὲ οὐ κελεύει, ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀνακλιθῆναι* richtig steht, noch die Worte *ἢ ἀναπεσεῖν* in dem Zusammenhange: *κἀκεῖ μὲν κελεύει τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἢ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου*. Nun könnte man etwa sagen, *ἀναπεσεῖν* sei eine Variante, die Or. in seinem Exemplare vorgefunden habe. Dem fehlt jedoch jegliche weitere Bezeugung, hier sowohl wie in der Interpretation von Mt. 14, 15 ff., und ausdrücklich bezeichnet Or. es doch gar nicht als Variante, wie er es sonst wohl in derartigen Fällen zu tun pflegt. Vielmehr vermute ich, daß die Worte *ἢ ἀναπεσεῖν* von einem Schreiber mit Beziehung auf jenes zweite *ἀνακλιθῆναι (ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀνακλιθῆναι)*, welches fälschlich für *ἀναπεσεῖν* geschrieben war, am Rande angemerkt waren, sie aber dann irrtümlich auf das erste *ἀνακλιθῆναι* bezogen und hier hinzugefügt worden sind. In allen Handschr. des N. T. steht übrigens Mt. 14, 19: *ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου* und Mt. 15, 35: *ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν*.

14, 22. Or. betont in seiner Exegese (X, 5 p. 79 Lo.) ausdrücklich, daß Mt. *τοὺς μαθητάς* geschrieben habe, Mk. dagegen an der Parallelstelle (6, 45) *τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Darin liege ein nicht zu übersehender Unterschied, Mk. habe durch die Hinzu-

fügung des Artikels den Ausdruck näher begrenzt und fixiert (*ὡρισμένον πλεῖόν τι ἐμφαίνοντος διὰ τῆς τοῦ ἄρθρου*[1] *προσθήκης*). Hier legt also Or. auf eine ganz unbedeutende Verschiedenheit des Ausdrucks, die streng genommen überhaupt keine ist, großes Gewicht, während er an so und so viel Stellen mit dergleichen Varianten willkürlich umgeht oder sie nicht beachtet. Er hat eben das Prinzip, überall da, wo es ihm für die Interpretation irgendeinen Gewinn bringt, auch auf Kleinigkeiten zu achten, über die er andernfalls mit gutem Gewissen hinweggesehen hätte.

14, 25. In Mt. X, 5 (Lo. III, 80) berichtet Or., was Mt. über die Seefahrt der Jünger erzählt hat. Als die Jünger bis zur Mitte des Sees gekommen sind, führt er aus, erhebt sich ein gewaltiger Sturm, und die Fluten bedrängen sie. Sobald Christus seine Jünger in ihrer Angst sieht, kommt er zu ihnen über das Meer heran: *ἦλθε πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν*. Or. scheint also bei Mt. gelesen zu haben *περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν*. Er fügt jedoch weiter hinzu: in der Gegenwart Christi gingen die Wellen des Meeres nicht hoch und es erhob sich kein widriger Sturm gegen ihn ... *καὶ γὰρ οὐ γέγραπται· ἦλθε πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὰ κύματα, ἀλλ' ἐπὶ τὰ ὕδατα*. Las er nun also doch nicht *περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης*, sondern *περιπατῶν ἐπὶ τὰ ὕδατα*? Sehen wir erst das Folgende näher an. Er vergleicht da das über Petrus in V. 28 ff. Gesagte mit dem Vorhergehenden: *ὥσπερ ὁ Πέτρος, ὅστις κατὰ τὰς ἀρχὰς εἰπόντος αὐτῷ τοῦ Ἰησοῦ· ἐλθὲ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου, περιεπάτησεν οὐκ ἐπὶ τὰ κύματα, ἀλλ' ἐπὶ τὰ ὕδατα ἐλθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν* etc. In diesem Zusammenhang stimmt *τὰ ὕδατα* durchaus zur neutestamentlichen Überlieferung, durch welche in V. 29 einstimmig *περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα* geboten wird. Aber auch in V. 25 ist *ἐπὶ τὰ ὕδατα* nicht gänzlich unbezeugt, es steht nämlich in syr C S; jedoch haben diese in V. 26 *περιπατοῦντα ἐπὶ τὰ κύματα τῆς θαλάσσης* statt *ἐπὶ τῆς θαλάσσης*. Außerdem findet sich bei Euseb. theoph. p. 147, 16 (Greßmann) folgende Anspielung: „oder wie er auf dem Meere gleichwie auf der trockenen Erde seinen Weg nahm und oben auf dem Rücken der Wasser sein Instrument (seinen Körper) wandeln ließ", was auf die Lesung *ἐπὶ τὰ ὕδατα* zurückzuweisen

[1]) *ἄρθρον* muß Or. hier in der Bedeutung von *ἀντωνυμία* gebraucht haben, anders läßt sich die Stelle nicht erklären.

scheint. Demnach muß man wohl, da es Or. an jener Stelle so ausdrücklich hervorhebt, annehmen, daß er in V. 25 wie die syrischen Übersetzungen *περιπατῶν ἐπὶ τὰ ὕδατα* gelesen hat; in V. 26 teilt er aber jedenfalls deren Lesart *(ἐπὶ τὰ κύματα τῆς θαλάσσης)* nicht: sie würde seiner Interpretation widersprechen. Die zuerst im Referat über Mt. von Or. angeführten Worte: *ἦλθε πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν* werden wir dann auf dessen eigenes Konto setzen, zumal sie leicht durch die in V. 26 folgenden: *ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα* veranlaßt werden konnten. Ebenso sind p. 82 (Lo.) in der „höheren" Exegese die Worte *„ἐλεύσεται πρὸς ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵν' εὑρεπίσῃ ἡμῖν τὴν θάλασσαν, περιπατῶν ἐπ' αὐτῆς"* für den Text kein sicheres Zeugnis.

14, 29. Or. muß ein Exemplar benutzt haben, in welchem geschrieben stand: *Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα ἐλθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.* Denn er sagt erstlich III, 80 (Lo.): *ὥσπερ ὁ Πέτρος, ὅστις ... ἀλλ' ἐπὶ τὰ ὕδατα ἐλθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν,* und diese Lesung bestätigt seine allegorische Interpretation p. 82 (Lo.) in den Worten: *περιπατήσει μὲν κατ' ἀρχάς, βουλόμενος ἐλθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν ἐπὶ τὰ ὕδατα.* Denn mit *βουλόμενος ἐλθεῖν* umschreibt Or. nichts anderes als jenen Infinitiv *ἐλθεῖν*, der im Griechischen ungewöhnlich ist; er hätte jedenfalls nicht so schreiben können, wenn ihm der Text *καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν,* den die Handschr. B C*^{vid} syr C S arm, Joh. Chrys. repräsentieren, vorgelegen hätte. Der Infinitiv *ἐλθεῖν* ist in ℵ C_2 D E F etc. (it vg : ut veniret) überliefert, in ℵ* standen *(ἐλθεῖν ἦλθεν οὖν)* die beiden Varianten nebeneinander. Es scheint also *καὶ ἦλθεν* Glosse zu dem Infinitiv *ἐλθεῖν* zu sein.

14, 30. Am Anfang des Verses las Or.: *βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν ἐφοβήθη.* Das läßt sich aus zwei Stellen seiner Exegese deutlich erkennen: c. 5 Ende schildert er, Petrus habe, weil er gezweifelt, *ἰσχυρὸν τὸν ἄνεμον* gesehen; dem, der Glauben besitze, erscheine der Sturm nicht stark, und in der allegorischen Interpretation sagt er über den *Πέτρος τυπικός: ὡς ἔτι δὲ ὀλιγόπιστος καὶ ὡς ἔτι διστάζων ὄψεται ἰσχυρὸν τὸν ἄνεμον καὶ φοβηθήσεται.* Unter den Handschr. des N. T. haben den Zusatz *ἰσχυρόν*: B_2 C D it vg syr C S, auch Chr. bezeugt ihn (hom. in Mt. 50).

14, 34. Der Schluß von V. 34 ist in den Handschr. des N. T. in verschiedener Form überliefert. Es steht nämlich: *ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ* (d. h. sie landeten und kamen

in die Landschaft Gennesaret) in ℵ B D T^{c} Δ 33, *ἐπὶ τὴν γῆν Γεννησαρέτ* in C, *εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ* in E F G K etc. it vg, bei Chr. In syr C S findet sich die singuläre Fassung: „and when he went up to the dry land, they came to Gennesar“ [1]. Mk. 6, 53 (Parallelstelle) weichen die Handschr. in ähnlicher Weise voneinander ab, in syr S steht dort: „and when they crossed over, they went up to the land of Gennesar“. Or. hat ohne Zweifel *εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ* gelesen. So zitiert er nicht nur XI, 6 Anf. (p. 80 Lo.), sondern diese Wendung gebraucht er auch in seiner Periphrase der Stelle (in c. 7 und 8). Die Hauptbeweisstelle ist jedoch c. 7, p. 84 Lo.: *οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ περιχώρου τῆς γῆς Γεννησαρέτ, εἰς ἣν διαπεράσαντες ἦλθον ὁ Ἰησοῦς* etc., und das, was er XI, 16 Anf. in der Erklärung der Erzählung vom kananäischen Weibe sagt. Er wirft dort die Frage auf, was denn das *ἐκεῖθεν* am Anfange jener Erzählung bedeute: *πόθεν „ἐκεῖθεν“ ἢ ἀπὸ γῆς Γεννησαρέτ*. Or. hätte nicht überall das Wort *γῆ* hinzugefügt, wenn er es nicht im Evangelium gelesen hätte.

15, 11. In Mt. XI, 12 ff. wird dieser Vers viermal zitiert. An allen diesen Stellen steht *τὸ εἰσερχόμενον*. Die wichtigste davon ist c. 14 (p. 105 Lo.): *εἴποι δ' ἄν τις ... ὅτι ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα* etc. In dem folgenden Nachsatze, der mit *οὕτως* beginnt, und den Or. genau analog dem Vordersatze gebildet hat, sagt er nämlich wiederum: *οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον*, wodurch also *τὸ εἰσερχόμενον* im Zitat bestätigt wird. Es mußte dies ausdrücklich hervorgehoben werden, weil an zwei anderen Stellen, an denen Or. den Vers zitiert (II, 53, 23 [2] und II, 244, 21), *οὐ τὰ εἰσερχόμενα* überliefert ist. Es kann sich hier um ein freies Zitat des Or. handeln, es kann aber auch an jenen Stellen ein anderes Exemplar zugrunde gelegt sein, denn auch Clem. Al. bietet *τὰ εἰσερχόμενα* (einmal *τὰ εἰσιόντα*) und Chrys. legt diese Form seiner Interpretation in der 51. Matthäushomilie unter.

Aus dem zweiten Teile dieses Verses führt Or. in Mt. XI, 12 (p. 97 Lo.) zunächst folgendes an: *εἰ γὰρ οὐ τὸ ... ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐξερχόμενον ἐκ τοῦ στόματος*, dann zitiert er jedoch p. 102 und 104 Lo.: *ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος*. Aus der Periphrase ist an diesen Stellen ein Schluß auf den

[1]) Euang. Da-Mepharreshe ed. Burkitt. Cambridge 1904.

[2]) Das Zitat bezieht sich nur auf Mt. 15, 11, nicht auch auf Mt. 15, 17, wie Koe. anmerkt.

Text unmöglich. Aus einer vierten Stelle (XI, 16 Anf. p. 110 Lo.), an der Or. mit seinen eigenen Worten umschreibend sagt: *ἀνεχώρησε δὲ τάχα διὰ τὸ σκανδαλίζεσθαι τοὺς Φαρισαίους ἀκούσαντας ὅτι οὐ τὸ εἰσερχόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον,* darf man jedoch wohl abnehmen, daß er *τὸ ἐκπορευόμενον* gelesen hat, zumal er das Wort *ἐκπορεύεσθαι* sonst niemals in seinen Schriften, soweit dies festzustellen möglich, gebraucht. II, 244, 22[1] endlich liest man: *ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα ἐκ τοῦ στόματος.* Ob wir es hier mit einem freien Zitat zu tun haben, wage ich nicht zu entscheiden. Im N. T. bieten die Handschr. außer E*: *τὸ ἐκπορευόμενον,* in E* steht *τὸ ἐξερχόμενον,* bei Clem. Al. findet sich *τὰ ἐξερχόμενα* und *τὰ ἐξιόντα.*

15, 17. Tischendorf bemerkt zu diesem Vers, Or. habe *ἔτι οὐ νοεῖτε* gelesen. Ich zweifle, ob er die in Frage kommende Origenesstelle richtig beurteilt hat. Denn Or. gibt da, wo er die Worte des Mt. interpretiert (p. 105 Lo.), den Evangelientext nur frei wieder und sagt zur Erklärung der Worte Christi: *„ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε"; οἱονεὶ τοσούτῳ μοι συνόντες χρόνῳ ἔτι οὐ συνίετε τοῦ βουλήματος τῶν λεγομένων καὶ ἔτι οὐ νοεῖτε, ὅτι διὰ τοῦτο* etc. Mir erscheint es als wahrscheinlich, daß er *ἔτι οὐ* hier nur gesagt hat, um das *ἀκμήν* zu erläutern. In den Handschr. des N. T. ist *ἔτι οὐ* nirgends überliefert, dagegen *οὔπω* in ℵ C E F G K q cop, bei Chr.; *οὐ* in B D Z 33 it^{pl} syr C S aeth arm. Statt *τὸ εἰσπορευόμενον* gebraucht Or. in freier Periphrase *τὸ εἰσερχόμενον* (p. 105 Lo.) und statt *ἐκβάλλεται* sagt er an derselben Stelle *βάλλεται.* Da er aber p. 107 (Lo.) zitiert: *εἰ δὲ πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον ... καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται* und dann in Analogie hierzu fortfährt: *καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα ... εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται,* ist der Schluß wohl berechtigt, daß er mit allen Handschr. des N. T. außer B gelesen hat: *τὸ εἰσπορευόμενον* und *ἐκβάλλεται,* an der zuerst erwähnten Stelle jedoch frei die gewöhnlicheren Ausdrücke eingesetzt hat. Endlich ist noch zu bemerken, daß sich II, 244, 22 f. folgende Erwähnung unseres Verses findet: *τὰ μὲν γὰρ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν, φησί, χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, τὰ δ' ἐξιόντα ἐκ τοῦ στόματος διαλογισμοί εἰσι πονηροί* etc. Hier hat Or. meines Erachtens *τὰ εἰσερχόμενα* und *τὰ ἐξιόντα* nach dem Gedächtnis niedergeschrieben.

---

[1]) Nur hier findet sich *τὰ ἐξερχόμενα,* nicht, wie Ti. anmerkt, an 2 Stellen.

15, 26/27. An den beiden Stellen der Interpretation (in Mt. XI, 17), an denen die Verse vollständig zitiert werden, steht bei Or. wie in den Handschr. des N. T. *τὰ κυνάρια*. In der Erklärung gebraucht Or. jedoch stets statt dessen *τὸ κυνίδιον*[1]. Trotzdem darf man nun nicht schließen, er habe in Wirklichkeit bei Mt. *κυνίδιον* gelesen, und an jenen beiden Stellen sei vom Abschreiber der Vulgärtext hineingebessert, sondern man wird sagen müssen, daß er absichtlich die von den Grammatikern als attisch bevorzugte Deminutivform *κυνίδιον*[2] statt des vulgären *τὰ κυνάρια* eingesetzt hat. Es mag das um so mehr verwundern, als Joh. Chrys., der doch attizistischen Aspirationen huldigte, im Zitat wie in seiner eigenen Auslegung der Verse (52. Hom. zu Mt.) *κυνάριον* beibehalten hat.

15, 30. Die Reihenfolge der substantivierten Adjektiva von *χωλούς* an ist in den Handschr. des N. T. verschieden. Or. hatte eine Handschr. vor sich, in der aufeinander folgten: *κωφούς, τυφλούς, χωλούς, κυλλούς*. Das geht nicht so sehr aus den beiden Stellen, welche Griesbach (Symb. crit.)[3] und auf ihm fußend Tischendorf anführen — hier, wo die Adjektiva einfach hintereinander aufgezählt werden, kann die Reihenfolge leicht von einem Schreiber geändert sein (cf. XI, 19 p. 125 Lo. *κἀκείνων μὲν τοὺς ἀῤῥώστους ἐθεράπευσεν· ἐνταῦθα δὲ τοὺς μετὰ τῶν ὄχλων οὐκ ἀῤῥώστους θεραπεύει, ἀλλὰ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς καὶ κωφοὺς καὶ κυλλούς;* über diese Stelle sagen jene nichts) —, als vielmehr aus einigen anderen hervor. Zunächst muß die Reihe mit *τοὺς κωφούς* begonnen haben. Denn wenn Or. p. 119 (Lo.) sagt: zu Christus kommen hier nicht die Jünger allein ohne den Volkshaufen, sondern eine Menge von Leuten *οἵτινες αὐτοὶ μὲν οὐ κατηγοροῦντο ὡς κωφοὶ ἢ τι πεπονθότες, ἔχουσι δὲ μεθ' ἑαυτῶν τοὺς τοιούτους* etc., wenn er ferner c. 19 Anf. schreibt: *νῦν δὲ μετὰ τὴν θεραπείαν τῶν κωφῶν καὶ τῶν λοιπῶν*, so ist doch klar, daß eben die *κωφοί* bei der Aufzählung der Kranken im Texte an erster Stelle genannt sein müssen. Die Reihenfolge der übrigen ergibt sich aus jener ausführlichen Paraphrase,

---

[1]) An 2 Stellen sagt er *ὁ κύων*; dort vergleicht er jedoch andere biblische Worte, in denen eine bestimmte Klasse von Menschen als *κύνες* bezeichnet wird.

[2]) Cf. Phryn. p. 180 (Lob.): *κυνίδιον λέγε. Θεόπομπος δὲ ὁ Κωμῳδὸς ἅπαξ που κυνάριον εἶπε.*

[3]) Die erste dort angegebene Stelle habe ich in der Form bei Or. nicht gefunden.

welche p. 119 (Lo.) mit den Worten *καὶ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν ... τινὰς μὲν κεκωφωμένους* beginnt, und aus seiner allegorischen Erklärung, nach der jener „Berg" die Kirche ist und die Kranken die *κατηχούμενοι*, die herzukommen *μετὰ τῆς ἰδίας κωφότητος καὶ τυφλότητος, χωλότητός τε καὶ κυλλότητος*. Mit dem Exemplare des Or. stimmen die Handschr. 1. 33 aeth überein.

15, 31. Der Evangelist nennt in diesem Verse dieselbe Reihe von Kranken, die nun von Christus geheilt sind und vom Volke bewundert werden: *κωφούς — κυλλούς — χωλούς — τυφλούς*. Or. erklärt XI, 18 (p. 120 Lo.) V. 31 in folgender Weise: Die Volksmenge ist voll Verwunderung darüber, daß die mit so schweren Übeln behafteten Kranken geheilt worden sind, so daß sie ausrufen könnte mit Jesaias, dessen Weissagung über die Lahmen und die Stummen jetzt in Erfüllung gegangen ist: *οἱ πρότερον κωφοὶ ὕστερον λαλοῦσι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἱ χωλοὶ περιπατοῦσι*. Aber auch die Blinden sehen, fährt er fort, wie der Prophet vorausgesagt hat. Nachdem er dann noch ausgeführt hat, in welcher Weise diejenigen, die nun eben von der Blindheit befreit sind, sehen, leitet er zu den weiteren Worten des Evangelisten so über: *ταῦτα δὲ βλέποντες οἱ ὄχλοι ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραήλ*. Or. erwähnt also *τοὺς κυλλούς* nicht, und da er über die andern Gruppen ausführlicher spricht, so liegt der Schluß nahe, daß er die Worte *κυλλοὺς ὑγιεῖς* überhaupt nicht in seinem Exemplare gelesen hat. Sie fehlen heute in ℵ 1 y^{scr} cop (hier wird aber am Anfang *κωφοὺς ἀκούοντας* zugefügt) syr C S aeth it^{pl} (außer f q) vg.

15, 32. In Mt. XII, 6 (p. 140 Lo.) führt Or. einige Worte aus diesem Verse an: *ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέρω λέλεκται ἐν τῷ „ἤδη ἡμέρας τρεῖς παραμένουσί μοι* etc.". In der Exegese der Erzählung, aus welcher diese Worte entnommen sind, ist ein genaues Zitat nicht vorhanden. Periphrastisch sagt Or. XI, 19 (p. 123 Lo.): *τρεῖς ἤδη ἡμέρας προσμένοντα αὐτῷ ... οὗτοι δὲ μαρτυρηθέντες, ὅτι αὐτῷ τρεῖς ἡμέρας προσέμειναν*, p. 124 dagegen: *καὶ οὗτοι μὲν τρεῖς παραμείναντες τῷ Ἰησοῦ ἡμέρας. παραμένουσι* findet sich in keiner neutestamentlichen Handschr., alle haben *προσμένουσιν*. Wahrscheinlich hat auch Or. so gelesen und an jenen Stellen nur frei ein gleichbedeutendes Verbum eingesetzt.

16, 13. Or. umschreibt den Evangelientext in Mt. XII, 9 (p. 144 Lo.) folgendermaßen: *πυνθάνεται τῶν μαθητῶν ὁ Ἰησοῦς, τίνα λέγουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, ἵν' ἡμεῖς μάθωμεν ἀπὸ τῆς*

ἀποκρίσεως τῶν ἀποστόλων τὰς διαφόρους περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐν Ἰουδαίοις γενομένας ὑπολήψεις τότε· τάχα δὲ ... περὶ τῶν λεγομένων ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων περὶ αὐτοῦ. Niemals gebraucht er in der Exegese dieser Stelle den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, den er doch sicher statt *Σωτῆρος* gesetzt haben würde, wenn er ihn in seinem Text vorgefunden hätte. Ich bin daher überzeugt, daß er *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;* gelesen hat; III, 291, 10 wird auch tatsächlich dies zitiert. In den Handschr. des N. T. sind die Worte *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* überall vorhanden, einige Handschr. fügen noch obendrein ein überflüssiges *με* nach *τίνα* hinzu: D E F G etc. it^{pl} syr C S, auch Chrys. hatte einen solchen Text (s. 54. Mt.-Hom.). An der Parallelstelle bei Mk. (8, 27) ist in allen Handschr. überliefert: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;* ähnlich sagt Lk. (9, 18): *καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων· τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι;* Trotzdem muß bei Mt. *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ursprünglich sein, da es in allen Handschriften steht, und der Zusatz dieser Worte unerklärlich wäre. Dagegen ist *με* offenkundig später eingesetzt[1], es ist überhaupt in dem Satze neben *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* logisch unmöglich. Vielleicht ist aus diesem letzteren Grunde in dem von Or. zugrunde gelegten Exemplare *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* nach den Parallelstellen getilgt, und das nicht ursprüngliche *με* beibehalten.

16, 17. Im Kommentare führt Or. den Vers nicht wörtlich an, aber überall, wo er ihn paraphrasiert (von XII, 10 an), bildet er den Schluß: *ὁ πατήρ (μου) ὁ ἐν οὐρανοῖς*, abgesehen von Stellen, an denen er einfach *ὁ πατήρ* sagt. Diese Lesart wird durch zwei andere Stellen des Matthäuskommentares bestätigt: 1. XII, 40 (p. 195 Lo.): *μακαρισθέντα ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπὶ τῷ τὸν ἐν οὐρανοῖς πατέρα ἀποκεκαλυφέναι αὐτῷ* etc. 2. XV, 22 (p. 373 Lo.): *ἀξίως λέλεκται τοῦ τηλικούτου μαθητοῦ, ᾧ σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψεν, ὅτι Ἰησοῦς εἴη ὁ Χριστὸς ... ἀλλ' ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατὴρ αὐτοῦ.* So steht auch in allen bei Tischendorf aufgeführten Handschr. Dagegen wird nun dieser Vers IV, 474, 17 in folgender Form zitiert: *καὶ εἴρηται· „καὶ μακάριος εἶ ... οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ἢ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος".* Die letzten Worte finden dann noch in der weiteren Erklärung ihre Bestätigung: *ὅτε δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ οὐράνιος πατήρ, οἷς ἀπεκάλυψεν ... τὴν τοῦ Ἰησοῦ γνῶσιν.* Dazu kommt das Zitat IV, 469, 6 f.: *ἀλλ' οὐδὲ Πέτρῳ*

[1]) S. Wellhausen z. St.

ὁμολογοῦντι τὸ „σὺ εἶ . . .“ ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ οὐρανίου πατρός. Hier scheint er also ein Exemplar mit dem Texte: *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* benutzt zu haben. III, 291, 11 ff. ist wieder zu lesen: *σὺ δὲ τί; „σὺ εἶ* etc. *. . .“ ἐφ' ᾧ καὶ μακαρίζεται, ὅτι „σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψεν“ αὐτῷ, ἀλλ' „ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“. πατὴρ ὁ οὐράνιος* steht außer bei Or. noch bei Eusebius (contr. Marcell. 77 und hist. eccl. VII, 25, 10) an dieser Stelle.

Merkwürdig ist bei Or. IV, 474, 17 die Einführung des Zitates mit *καὶ μακάριος*. Ich vermute, daß *καί* nur fälschliche Wiederholung der Schlußsilbe *-ται* des vorhergehenden *εἴρηται* ist.

16, 20. In Mt. XII, 15 (p. 158 Lo.) berichtet Or., daß in einigen Handschr. *τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς* geschrieben stehe und gibt dann, nachdem er die Parallelstellen bei Mk. und Lk. verglichen hat, weiter an, daß sich in anderen Exemplaren des Mt. *ἐπετίμησεν* statt *διεστείλατο* finde. Über den Bedeutungsunterschied dieser Varianten sagt er nichts, auch nichts darüber, welches von beiden Verben er für das richtigere halte, stützt sich jedoch in der folgenden Interpretation nur auf die zuerst erwähnte Lesart. Man wird also nicht fehlgehen, wenn man annimmt, er habe diese (also *τότε διεστείλατο*) in seinem Handexemplar vor Augen gehabt. Vielleicht war dort *ἐπετίμησεν* als Variante am Rande angegeben. *ἐπετίμησεν* steht in B* D syr C, *διεστείλατο* in ℵ B** C E F etc. cop aeth g_1 (praecepit) q (imperavit) vg. Ich zweifle nicht, daß *ἐπετίμησεν*, welches in der Vorlage Mk. 8, 30 einstimmig überliefert ist, bei Mt. das ursprüngliche ist, und daß *διεστείλατο* erst nachträglich dafür eingesetzt wurde, weil der Ausdruck *ἐπετίμησεν* zu hart erschien; auch bei Lk. (9, 21) ist er etwas abgeschwächt in *ἐπιτιμήσας παρήγγειλεν*.

16, 21. Aus XII, 20 (p. 165 Lo.) ergibt sich, daß Or. folgendes in seinem Exemplare gelesen hat: *ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων τοῦ λαοῦ*[1] *καὶ ἀποκτανθῆναι.*

Er sagt nämlich dort in seiner Interpretation: Christus mußte nach Jerusalem ziehen *(ἀπελθεῖν)* und viel Leid von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten erdulden, damit das himmlische Jerusalem erschiene, und er dort verherrlicht und gepriesen würde von — nun werden dieselben Volksklassen

[1]) *τοῦ λαοῦ* steht im N. T. nirgends.

allegorisch angeführt — den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten des himmlischen Reiches. Im Gegensatz hierzu steht das Zitat IV, 319, 5 ff.: *ἐὰν δέ τις ἀνθυποφέρῃ τὸ „ἀπὸ τότε ἤρξατο δεικνύειν τ. μαθ. ἑαυτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ Φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι“.* Dazu bemerkt Preuschen, es fehle in diesem Zitat *Ἰησοῦς* nach *ἤρξατο*. Dergleichen Abweichungen lassen sich jedoch in den seltensten Fällen daraufhin beurteilen, ob eine wirkliche Lesung des Or. oder nur eine willkürliche Freiheit vorliegt. Bedeutsamer dagegen ist — und darüber sagt Preuschen nichts —, daß im Zitat *ἀνελθεῖν* statt *ἀπελθεῖν* und ferner *καὶ Φαρισαίων* statt *καὶ τῶν πρεσβυτέρων* steht[1]. Diese beiden Varianten sind in Handschr. des N. T. nicht bezeugt, auch an der Parallelstelle Mk. 8, 31 und Lk. 9, 22 werden die Pharisäer nicht erwähnt. Nur bei Justin werden sie in diesem Zusammenhange ebenfalls genannt (dagegen die *πρεσβύτεροι* ausgelassen), und zwar an mehreren Stellen: dial. 51, 4: *καὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι*, desgleichen dial. 76, 22 und 100, 8[2]. So ist es also doch möglich, daß das Origeneszitat wirklich auf ein Exemplar des N. T. zurückgeht, das dann jedenfalls verschieden war von dem im Matthäuskommentare zugrunde gelegten.

Ob Or. am Schlusse des Verses *ἐγερθῆναι* oder *ἀναστῆναι* gelesen hat, läßt sich nicht entscheiden; er zitiert die Worte nie genau, in der Interpretation und Periphrase schreibt er jedoch bald *ἀναστῆναι*, bald *ἐγερθῆναι*.

Endlich ist noch anzumerken, daß III, 291, 16 ein Mischzitat aus den Parallelstellen vorliegt.

16, 24. In Mt. XII, 24 (Lo. III, 170) Anf. wird der Exegese im Lemma folgendes Zitat voraufgeschickt: *τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν καὶ τὰ ἑξῆς.* In den Handschr. des N. T. ist durchgängig überliefert: *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω* etc. Wahrscheinlich hat auch Or. so gelesen, und die Worte im Lemma sind verderbt. Er fährt nämlich fort: *διὰ τούτων δείκνυται ὅτι τὸ θέλειν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ ἐλθεῖν καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῷ* etc. etc., wobei er *καὶ ἀκολουθεῖν* einfügt, weil am Ende von V. 24 *καὶ ἀκολουθείτω μοι*

[1]) Ähnlich bietet Or. IV, 407, 11 im Zitat von Mk. 14, 43: *παρὰ τῶν γραμματέων καὶ τῶν Φαρισαίων καὶ πρεσβυτέρων*, während in allen Handschr. des N. T. überliefert ist: *τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων.*

[2]) Vgl. Bousset a. a. O. S. 108.

(„so wird er mir nachfolgen“[1]) gesagt ist. I, 11, 27 zitiert er auch die fraglichen Worte so, wie sie allgemein überliefert sind. An Stelle von *ἀπαρνησάσθω* (so N. T.) bietet Or. jedoch an allen Stellen seiner Interpretation das Simplex *ἀρνησάσθω*, desgleichen im Zitat I, 11, 27.

16, 25. Sehr viele Handschr. des N. T. haben am Schluß des Verses *εὑρήσει*. Or. kann dies nicht in seinem Texte gehabt haben, er muß vielmehr *σώσει* gelesen haben. In seiner Interpretation (in Mt. XII, 26) gebraucht er niemals den Ausdruck *εὑρεῖν τὴν ψυχήν*, sondern verwendet auch gerade in Periphrasen des Evangelientextes das Verbum *σώζειν*; vgl. 173 Lo.: *εἰ δέ τις καταφρονῶν . . . ἀπόλλυσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν παραδιδοὺς αὐτὴν . . . οὗτος ὡς δι' ἐμὲ ἀπολέσας τὴν ψυχήν, σώσει αὐτὴν μᾶλλον* und 174 Lo.: *ἐμοῦ γὰρ ἕνεκεν καὶ πάσης μου τῆς διδασκαλίας ἀπολλὺς αὐτήν, τέλος τῆς τοιαύτης ἀπωλείας κομίσεται τὴν σωτηρίαν* und endlich 174 Lo. (c. 27): *ἵνα κομισώμεθα τὸ τέλος τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν*. Auch im Zitat I, 11, 30 ist *σώσει* zu lesen. Im N. T. ist *σώσει* nur in den Minuskeln 1. 33. 209 überliefert, es ist wahrscheinlich aus den Parallelstellen Mk. 8, 35 und Lk. 9, 24 interpoliert.

16, 26. Or. zitiert den Vers innerhalb seiner Interpretation (XII, 27 ff.) wörtlich nicht, aus seiner Exegese geht jedoch hervor, daß er bei Mt.: *τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ* gelesen hat. Er sagt dort nämlich (p. 174 Lo.): *ᾧ δὲ κόσμος οὐ σταυροῦται, ἐκείνῳ ἔσται ζημία τῆς ψυχῆς ἑαυτοῦ* etc., vgl. besonders das unmittelbar Folgende. So zitiert er auch I, 11, 31, wo er den Vers vollständig wiedergibt[2]. Dagegen findet sich in einem Zitat IV, 313, 23: *τί ὠφεληθήσεται . . . τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ ἢ ζημιωθῇ*[3]. Das Zitat muß sich an Mt. anlehnen, da Lk. 9, 25[4] zwar in D_2 vg cop arm *ἐὰν . . . ἀπολέσῃ ἢ*

---

[1]) S. Wellhausen.

[2]) Daß die zitierten Worte auf Mt. zurückgehen, ergibt sich aus dem, was Or. kurz darauf sagt: *τὸ δὲ δεῖν ἀρνεῖσθαι . . . οὐ μόνος Ματθαῖος, οὗ τὴν λέξιν παρεθέμεθα, ἀνέγραψεν* etc.

[3]) Or. kann unmöglich in seinem Exemplar, nach dem er den Mt. interpretierte, außer *ζημιωθῇ* noch *ἀπολέσῃ* gelesen haben, denn er gebraucht p. 175 Lo. in der Interpretation dieser Stelle das Wort *ἀπολέσαι* gerade, um das entgegengesetzte auszudrücken: *πολλῷ μᾶλλόν ἐστιν αἱρετώτερον, ζημιωθῆναι μὲν ἡμᾶς τὸν κόσμον, κερδῆσαι δὲ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ διὰ Χρ. αὐτὴν ἀπολέσαι* (das geht auf V. 25).

[4]) Lk. 9, 25 selbst zitiert Or. I, 12, 11 ff. so: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;*

ζημιωθῇ steht, aber überall ἑαυτόν, nicht τὴν ψυχὴν αὐτοῦ und (außer cop) ὠφελεῖται, nicht ὠφεληθήσεται überliefert ist. Bei Mt. liest man nun in allen Handschr.: τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ, bei Justin apol. I, 15, 7[1] wird indessen zitiert: τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; Ähnlich sagt auch Clem. Alex. strom. VI, 114, 112: τί γὰρ ὄφελος, ἐὰν τὸν κόσμον κερδήσῃς, φησί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπολέσῃς und Ps.-Ignatius ad Rom. VI: τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ[2]. Jene aus beiden Varianten kontaminierte Lesart[3], welche Or. an unserer Stelle bietet, findet sich außerdem noch bei Petrus Alex.[4], Canon 12 (Routh, Rel. sacrae[2] IV, 40, 6): τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ ἢ ἀπολέσῃ. Nun könnte man geltend machen, daß Or. IV, 313, 24 in Gedanken die Worte des Mt. und Lk. miteinander vertauscht habe. Das ist jedoch nicht angängig. Denn er führt die Worte an, um ein Beispiel jener Laster zu geben, die eine ζημία ψυχῆς seien; es wäre also ausreichend gewesen, zu zitieren, was bei Mt. stand (bis ζημιωθῇ), und daß er etwa bei Mt. ἀπολέσῃ gelesen hätte, läßt sich mit nichts beweisen. Also muß man schließen, daß das Zitat auf eine Handschr. zurückgeht, in der bereits die kontaminierte Lesart enthalten war. Es bleibt nun noch eine Stelle übrig (I, 37, 6 f.), an der die beiden Verba in den Matthäusworten auf ähnliche Weise miteinander verbunden erscheinen. Hier haben wir es aber nur mit einer freien Anspielung zu tun, in der Or. sagt: πόσας δὲ καὶ ἡμέρας ἔστι κερδῆσαι ἀγαπήσαντα τὸν κόσμον ... καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ζημιούμενον ἢ ἀπολλύντα etc. Die Anspielung geht auf Mt., weil von der ψυχή, die geschädigt wird, die Rede ist. Hier steht jedoch anders als oben ζημιούμενον an erster Stelle; man darf daher annehmen, daß Or. ἀπολλύντα aus Lk. den Worten des Mt. in der Erinnerung zugefügt hat; es kann aber auch hier eine bereits kontaminierte Handschr. zugrunde liegen.

16, 28[5]. Am Schluß des Verses las Or. sicher die Worte: τὸν υἱὸν ... ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, obgleich er in seiner Exegese dieses Verses (XII, 31 ff. p. 179 Lo.) die Parallelstellen bei Mk. und Lk. nicht nur vergleicht, sondern die Worte des Mt.

[1]) S. Bousset a. a. O. S. 89.

[2]) Vgl. Ps.-Cyprian II, 40. 3 (Hartel): si totum orbem lucrifeceris et animam tuam perdideris, quid proderit tibi etc.

[3]) Vgl. Preuschen zu IV, 313, 24. — [4]) S. Barnard a. a. O. S. 20 Anm.

[5]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 290 f.

und des Mk. an zwei Stellen in folgender Weise zu einem Satze verschmilzt: p. 179: *πρὸ τοῦ ἰδεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἐλθόντα ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, p. 187 desgleichen. In c. 34, p. 186 scheidet er nämlich genau zwischen den Parallelberichten der Evangelisten, indem er die einzelnen Formen des Versausganges durch ein wiederholtes *καὶ ἰδόντα* von einander trennt, vgl. auch p. 188. Außerdem zitiert er den Vers IV, 386, 16 ff. gesondert nach den verschiedenen Evangelisten. Aus dieser Stelle bestätigt sich wiederum, daß er bei Mt. *ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* gelesen hat. So steht auch in den meisten neutestamentlichen Handschr., in $\aleph^c$ 38. 113. 245 etc. y^{scr} a cop findet sich *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* augenscheinlich aus Mk. übernommen, in syr C sind die Versionen des Mk. und Mt. mit einander verbunden zu: *ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*.

17, 3. Zur Interpretation der Perikope 17, 1 ff. (XII, 36 ff. p. 189 Lo.) vergleicht Or. die Parallelberichte des Mk. und Lk. Es darf daher nicht verwundern, daß z. B. am Ende von c. 40 (p. 198) in der Periphrase der Matthäusworte einiges aus Lk. eingeflochten ist. Er sagt da nämlich: ... *καὶ πρὸς τούτοις τοὺς ἅπαξ ὀφθέντας ἐν δόξῃ ἀεὶ θεωρῶσιν ἐν δόξῃ, Μωσῆν καὶ Ἠλίαν*, es läßt sich aber nicht erweisen, daß Or. die Worte *ἐν δόξῃ* bei Mt. gelesen hätte; sie fehlen dort auch in allen Handschr. Lk. 9, 31 hat er sie gelesen, vgl. c. 38, p. 193: *κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν „Μωσῆς καὶ Ἠλίας ὀφθέντες ἐν δόξῃ“*, und auch die übrigen Stellen der Interpretation, an denen er diese Worte gebraucht, lassen sich direkt auf Lk. zurückführen. Ähnlich vermischt Or. II, 145, 18 ff. Mk. und Lk.: *τί φήσει καὶ περὶ τοῦ εὐαγγελίου, ἐν ᾧ ἀναβὰς εἰς ὑψηλὸν ὄρος μετεμορφώθη ἔμπροσθεν τῶν μαθητῶν καὶ ὤφθη ἐν δόξῃ, ὅτε καὶ Μωϋσῆς* etc. ... *Ἱερουσαλήμ*. In Mt. XII, 40 Ende (p. 195 Lo.) braucht er die Worte des Lk., um Mt. dadurch zu erklären: *ἀλλ' ὁ τοιοῦτος ἐπιστησάτω ... ἢ λεγέτωσαν ... πόθεν „ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ“ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς Ἰησοῦ μεταμορφώσεως „ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ“* (= Lk. 9, 32).

17, 15. Tischendorf hat aus Or. diejenigen Stellen ausgeschrieben, durch die bewiesen wird, daß er *κακῶς ἔχει* (= $\aleph$ B L), nicht *κακῶς πάσχει* (= C D E F etc. it^{pl} vg syr C S^1 cop) gelesen hat. Dem muß man jedoch gegenüberstellen, was Or.

[1]) syr C *κακὰ πάσχει*.

kurz zuvor XIII, 4 (p. 217 Lo.) sagt: *καὶ τί τὸ πίπτειν τὸν πάσχοντα*, um zu zeigen, daß die Lesung des Or. nicht so sicher ist. Übrigens kommt sehr wenig darauf an, und die letztere Stelle ist sehr frei (es fehlt das Adverb *κακῶς*).

II, 333, 23 ff. spielt Or. auf diesen Vers mit den Worten an: *μιμούμενοί τε τὸν πατέρα τοῦ σεληνιαζομένου ἐροῦμεν· δέομαι, κύριε, ἐλέησον ἢ τὸν υἱὸν ἢ ἐμὲ αὐτὸν ἢ ὃν δήποτε;* wir haben hier eine Mischung aus Mt. und Lk. 9, 38. Denn bei Mt. las Or. (vgl. in Mt. XIII, 3 ff.) jenes *δέομαι*, um dessentwillen er die Stelle überhaupt hier anführt, nicht, sondern hat es aus Lk. 9, 38 entlehnt, während er sich im übrigen an Mt. anschließt.

17, 22. In Mt. XIII, 8 steht im Lemma: *στρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ*. Es ist sehr zu bezweifeln, ob Or. wirklich so gelesen hat. Er erwähnt die Worte nur hier, im N. T. aber ist teils *συστρεφομένων*, teils *ἀναστρεφομένων* überliefert. Vielleicht stand in der zitierten Stelle bei Or. auch ursprünglich *συστρεφομένων*; dieses konnte leicht in *στρεφομένων* verderbt werden.

17, 23. Or. gebraucht in Mt. XIII, 9 Ende (Lo. p. 229) nicht nur im Zitat, sondern auch in seiner Periphrase das Verbum *ἀναστήσεται*. Im Johanneskommentar zitiert er dagegen IV, 319, 9 f.: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται*. Von den neutestamentlichen Handschr. bieten B al_{20} vg *ἀναστήσεται*, dies steht auch bei Joh. Chrys. (58. hom. in Mt.), die übrigen haben sämtlich *ἐγερθήσεται*. Die Handschr. gehen bei diesem Worte in der Regel auseinander.

18, 1. In Mt. XIII, 14 Anf. (p. 234 Lo.) berichtet Or., nachdem er im Lemma zunächst zitiert hat: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες* etc., daß einige Exemplare den Worten *προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ* die Zeitangabe in der Form *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*, andere in der Form *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* vorausschickten. Er konstatiert nur diesen Tatbestand, ein Urteil über die Ursprünglichkeit der einen oder anderen Variante gibt er nicht ab. Doch dürfen wir schließen, daß in seinem Handexemplar *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* gestanden hat. Denn er stellt im weiteren Verlaufe der Exegese, da wo er beide Lesarten nebeneinander aufführt, stets die Variante *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* voran und erwähnt einmal nur diese[1], und

[1]) Die andere kommt allein überhaupt nicht vor.

zwar gerade an der Stelle, wo er sich ausdrücklich auf den vorliegenden Text bezieht (p. 235): *ταῦτ' οὖν, οἶμαι, δηλῶσαι ὁ Ματθ. βουλόμενος ἐπήγαγε τῷ ... τὸ „ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον ...“.* Vielleicht stand die andere Lesart bereits als Variante in dem Handexemplar. Unter den Handschr. des N. T. haben *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*: ℵ B D f q vg cop, auch Joh. Chrys. las so (hom. 58 in Mt.), *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*: 1. 33. it^{pl} syr C S arm.

18, 10. Or. spielt sehr oft auf diesen Vers an und gebraucht in allen diesen Fällen, auch dann, wenn er die Anfangsworte zitiert, den Ausdruck *τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικρῶν,* während im N. T. an dieser Stelle *τῶν μικρῶν τούτων* überliefert ist. So liest man bei ihm II, 110, 15: *καὶ οἱ ἄγγελοι τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικρῶν* etc., II, 250, 1: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἡμᾶς ἐδίδαξε μηδὲ τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικρῶν καταφρονεῖν,* desgleichen II, 324, 8. Aber auch im Matthäuskommentare hat Or. an mehreren Stellen diese eigentümliche Wendung: XV, 8 (p. 343 Lo.), XV, 9 (p. 344 Lo.), XVI, 25 (IV, 69 Lo.). Trotzdem kann er sie nicht in seinem Matthäustexte vorgefunden haben. In der Interpretation der Stelle (XIII, 26 ff.) gebraucht er sie nämlich durchweg nicht, umschreibt vielmehr an den Stellen, an denen er sie hätte setzen müssen, die Worte des Evangelisten in anderer Weise: c. 26 (p. 258 Lo.): *καὶ ἐπεὶ οἱ δεικνύμενοι ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν μικροί* etc. und c. 27 (p. 259 Lo.): *πότε τῶν δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος μικρῶν οἱ λεγόμενοι αὐτῶν ἄγγελοι προίστανται,* ja c. 28 Ende sagt er sogar ganz deutlich: *διὸ οὐχ ἁπλῶς εἴρηται „μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τούτων“ δεικνυμένων πάντων τῶν μαθητῶν, ἀλλ' „ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων“ δεικνυμένων ὑπὸ τοῦ βλέποντος μικρότητα.* In den neutestamentlichen Handschr. außer D, einigen lateinischen Übersetzungen und syr C wird überall überliefert: *μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων;* in D b c ff$_1$.$_2$ g$_1$.$_2$ syr C (nicht in syr S) wird dem hinzugefügt: *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ.* Diese Worte scheinen aus V. 6 entnommen zu sein; den Sinn der Stelle treffen sie übrigens ganz richtig. Denn *μὴ καταφρονήσητε* usw. bezieht sich auf diejenigen *μικροί,* welche an Christus glauben, d. h. die Christen überhaupt, und als solche sind die *οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες* in 18, 6 aufzufassen[1], nicht als ein besonderer Teil innerhalb der Christengemeinde. Or. hat indessen jene Worte so verstanden, als würde dadurch nur ein Teil der Christen, nämlich die wahrhaft Gläubigen, be-

[1]) S. Wellhausen z. St.

zeichnet[1]. Deshalb nennt er eben an anderen Stellen jene *μικροί: τοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικρούς.* Es findet sich diese Wendung außer bei Or. nur noch bei Eusebius im Psalmenkommentar, sie kann jedoch auch dort durch Or. veranlaßt sein. Wir werden darnach also zu urteilen haben, daß Or. selbst erst jene Phrase erfunden und sich ihrer bedient hat, obwohl sie bei Mt. nicht stand, weil sie ihm in knapper Form dasselbe auszudrücken schien, was Mt. an jener Stelle als Worte des Herrn überliefert. Er mußte aber auch schlechterdings, wenn er jene Stelle in freier Form gebrauchen wollte, an Stelle des Pronomens *τούτων* zu *μικρούς* irgend ein Substantiv stellen, durch welches die betreffende Gruppe von Menschen bezeichnet wurde.

18, 20. Or. scheint bei seiner Interpretation (in Mt. XIV, 1 ff.) in seinem Texte gelesen zu haben: *ἐκεῖ εἰμι,* denn XIV, 4 (p. 278 Lo.) sagt er ausdrücklich: *μηδὲ τοῦτο δὲ ἀπαρατήρητον ἐάσῃς ὅτι οὐκ εἶπεν· „οὗ δύο εἰσὶν ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ ἔσομαι ἐν μέσῳ αὐτῶν", ἀλλ' „ἐκεῖ εἰμι".* Im Johanneskommentar finden sich jedoch hiervon abweichende Zitate, nämlich IV, 477, 16: *τούτου γὰρ ἕνεκεν ⟨οὐκ⟩ ἐκωλύετο εἶναι καὶ μετὰ τῶν μαθητῶν ὁ εἰπών· „ὅπου δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοi εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, καὶ ἐγώ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν"* usw. IV, 477, 28: *ἐν ἐπαγγελίᾳ μὲν γὰρ τὸ „ὅπου δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, κἀγώ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν".* Keine griechische Handschr. hat, soweit ich sehe, die Lesart *κἀγὼ εἰμί,* dagegen ist in den altlateinischen Übersetzungen ff_2 : ibi et ego sum und in g_1 ibi sum et ego bezeugt, und Cyprian zitiert I, 220, 4 (Hartel): ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum.

18, 24. In den Handschr. des N. T. ist teils *προσηνέχθη* (so in ℵ E F G etc. it vg), teils *προσήχθη* (B D syr C S) überliefert. Or. gebraucht in seiner Interpretation (XIV, 6 ff.) beide Worte: es bleibt daher unklar, welches er in seinem Exemplar gelesen hat.

18, 32. II, 379, 9 ff. vermischt Or. Worte aus Mt. 18, 32 mit solchen aus Mt. 25, 26 — die Parabel Mt. 25, 14 ff. hat er bei der Interpretation von Mt. 18, 24 ff. (in Mt. XIV, 6 ff.) zum Vergleich herangezogen — folgendermaßen: *ἐκπράσσει ὁ δεσπότης τὰ προσυγκεχωρημένα, λέγων αὐτῷ· πονηρὲ δοῦλε καὶ*

[1]) Vgl. in Mt. XIII, 28 Ende (p. 263 Lo.).

ὀκνηρέ, οὐκ ἔδει etc.[1] Or. hat sowohl dies frei gestaltet als auch das Folgende, wo er den König sagen läßt: *βάλετε αὐτὸν εἰς τὴν φυλακήν, ἕως ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον,* während diese Worte vielmehr aus Mt. 18, 30 entnommen sind, wo vom „Schalksknecht" gesagt wird: *ἔβαλεν εἰς φυλακήν* (sc. den Schuldner), *ἕως ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.*

19, 9. Es bleibt zweifelhaft, ob Or. nach diesem Verse jene Worte gelesen hat, welche in den Handschr. B C_1 J N etc. c f g_2 q vg cop arm aeth hinzugefügt sind: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.* Nur die Schlußworte seiner Exegese (XIV, 24 Ende, p. 324 Lo.), wo er Röm. 7, 3 vergleicht: *ὥσπερ δὲ μοιχαλίς ἐστι γυνή, κἂν δοκῇ γαμεῖσθαι ἀνδρὶ ἔτι ζῶντος τοῦ προτέρου, οὕτως καὶ ἀνὴρ δοκῶν γαμεῖν ἀπολελυμένην οὐ γαμεῖ κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀπόφασιν, ὅσον μοιχεύει,* könnten darauf hinweisen, daß er den Zusatz gehabt hat. Doch ist es eben sehr wohl möglich, daß Or. hier, wie oft, Worte Christi aus den Parallelstellen (Mt. 5, 32 oder Lk. 16, 18) entlehnt und in seiner Interpretation der Matthäusstelle mit verwendet hat[2].

19, 16. In Mt. XV, 10 (III, 345 Lo.) steht im Lemma: *καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν ... ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον.* Or. selbst kann jedoch nicht *ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον* (so B D vg, *ἔχω* C E F etc.) gelesen haben. In seiner Exegese sagt er nämlich (p. 345 Lo.): *ἐνταῦθα δὲ ὁ Σωτὴρ πρὸς τὸν εἰπόντα· τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω* etc., und das letzte Wort wird auch durch seine Ausführungen in c. 11 bestätigt. Dort gibt Or. eine neue Art der Erklärung der Antwort Jesu an den reichen Jüngling: Christus, sagt er, habe, nachdem er den sündhaften Charakter des Jünglings durchschaut hatte, ihm geantwortet: *τί με ἐπερωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, ὡσεὶ ἔλεγε· μὴ παρεσκευασμένος ὢν* etc. ... *πυνθάνῃ, τί ἀγαθὸν ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσεις.* Or. schaltet hier hinter *πυνθάνῃ* genau die gelesenen Textworte ein. *κληρονομήσω* steht in ℵ L al e syr C S cop aeth, Chr. bietet in der 63. Hom. zu Mt.: *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω.*

19, 18. Or. scheint die Gebote, die Jesus nach Mt. dem Jüngling aufzählt, in einer Reihenfolge gelesen zu haben, die von der gewöhnlichen, in den Handschr. des N. T. überlieferten, abweicht. Kap. 13 (p. 352) berichtet er nämlich über den

[1]) Vgl. Philocalia p. 230, 3 f. (ed. Rob.): *σώζεται δὲ καὶ τὸ εὔλογον τοῦ „πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ἔδει σε βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου εἰς τράπεζαν".*

[2]) S. Tischendorf, Anm.

Evangelientext: *εἶπε γὰρ πρὸς τὸ „ποίας"; τὸ „οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις* etc." Daß diese Anordnung nicht willkürlich von ihm getroffen ist, schließe ich daraus, daß er sie überall im folgenden, sowohl in Zitat, als in Periphrase beachtet und befolgt.

19, 19. Die Lesung des Or. läßt sich mit Sicherheit aus seiner Erklärung (in Mt. XV, 14) feststellen. Die Worte Jesu *καὶ ἀγαπήσεις* etc. bereiteten ihm große Schwierigkeiten in der Exegese. Er sah nicht recht ein, wie Christus dem, der das höchste göttliche Gebot erfüllt hatte, d. h. also vollkommen war, vorhalten könne, ihm fehle noch etwas zur wahren Vollkommenheit. Daher spricht er schließlich den Verdacht aus, daß die Worte *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* von einem Abschreiber in den Text hineingefälscht seien; es bestärkt ihm seinen Verdacht, daß sich jener Passus in den Parallelberichten des Mk. und Lk. nicht findet. Hinzu kommt endlich, daß er es, wie er sagt, schon öfter selbst erfahren hat, daß die Handschr. des N. T. wie die des A. T. voneinander abweichen (p. 357) *εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων* etc. Infolgedessen schlägt er vor, die betreffenden Worte bei Mt. zu tilgen. Er gibt diese Lösung der Schwierigkeit nur als seine subjektive Meinung und überläßt es im übrigen seinen Lesern, sie anzunehmen oder nicht, ja er fügt sogar selbst eine Erklärung der Stelle hinzu, deren sich diejenigen bedienen könnten, die die Worte für echt hielten. Es ist demnach klar, daß Or. in allen Handschr. des N. T., die er kannte, die Worte: *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* gelesen hat. Sie stehen auch noch heute in allen erhaltenen Handschr., außer in der syro-palästinensischen Übersetzung. Es ist jedoch wirklich sehr zweifelhaft, ob sie echt sind: Christus zählt an der betreffenden Stelle nur Gebote des Dekaloges auf[1].

19, 24. In Mt. XV, 20 (III, 368 Lo.) führt Or. den V. 24 so an: *τὴν δὲ δυσκολίαν τῆς εἰσόδου τοῦ πλουσίου ἑκατέρως νοουμένου ἐμφαίνει ἡ παραβολὴ τοῦ „εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρύπης ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν"*. Darauf beginnt er eine genauere Exegese der Parabel. In dieser braucht er jedoch niemals zur Bezeichnung von „Nadelöhr" das Wort *τρύπη ῥαφίδος*, sondern immer *τρυμαλιὰ ῥαφίδος*. Auch in den Handschr. des N. T. ist *τρύπη* nirgends bezeugt.

[1]) S. Wellhausen z. St.

Daher halte ich den Schluß für berechtigt, daß Or. in Wahrheit in seinem Exemplare nichts anderes als τρυμαλιᾶς gehabt hat. Außer τρυμαλιᾶς, welches im N. T. in C K M U steht, ist noch τρυπήματος in ℵ^{c} D E F G H etc. überliefert. Nun könnte man vielleicht einwenden, Or. habe τρυμαλιά aus der Parallelstelle Mk. 10, 25, wo dieses Wort allein überliefert ist, oder aus Lk. 18, 25, wo es in A P etc. steht (daneben τρήματος in ℵ B D 49, τρυπήματος L R 157), entnommen. Denn auch in der Interpretation von Mt. 19, 21 (XV, 15 ff.) gebraucht er des öfteren διαδιδόναι, ein Kompositum, welches weder bei Or. selbst im wörtlichen Zitat dieser Stelle vorkommt, noch in den Handschriften des N. T. bei Mt. zu finden ist, dagegen Lk. 18, 22 in allen Handschr. steht, also von Or. sehr wahrscheinlich dorther entlehnt ist. Indessen liegen die Dinge hier doch ein wenig anders als bei der oben behandelten Stelle. Or. gebraucht nämlich außer διαδιδόναι in seiner Periphrase auch das Simplex, welches bei Mt. überliefert ist. τρυμαλιά stammt letztlich doch aus Mk. und ist aus diesem in den Mt. interpoliert, sei es nun von Or. selbst, oder eben bereits vor ihm von einem anderen.

In den Büchern gegen Celsus II, 86, 13 ff. behandelt Or. diese Stelle ebenfalls. Celsus hatte nämlich in seiner Schrift auf sie verwiesen, um zu zeigen, daß Christus hier eine Ansicht, die bereits Plato ausgesprochen hätte, in verderbter Form wiedergegeben habe. Or. führt im Laufe der Auseinandersetzung die Worte des Celsus selbst zweimal an, in denen das Zitat aus Mt. enthalten ist: εὐκοπώτερον κάμηλον εἰσελθεῖν διὰ τρήματος ῥαφίδος (oder διὰ τρήματος ῥαφ. εἰσελθεῖν) ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Daraus folgt, daß Celsus εἰσελθεῖν διὰ τρήματος gelesen hat, sei es nun bei Mt. oder bei Lk., für Or. aber darf man ja keinen Schluß daraus ziehen[1]. Dieser sagt vielmehr in seiner Bekämpfung des Gegners (87, 4): καὶ τί αὐτῷ ἐβούλετο ἡ στενὴ τῆς ῥαφίδος τρυμαλιά; Bei welchem Evangelisten er τρυμαλιά gelesen hat, läßt sich jedoch aus dieser Stelle nicht absehen.

In dem oben zuerst angeführten Lemma ist ferner zu lesen: διὰ τρ. ῥαφ. διελθεῖν. Auch dies hat Or. selbst nicht gelesen. Ich glaube das aus seiner Interpretation schließen zu dürfen. Bis zum Ende des Kap. gebraucht er in diesem Zu-

[1]) Wie v. Soden tut.

sammenhange stets *εἰσελθεῖν* (vgl. p. 368 Lo. *δηλοῖ δ' ὅτι αὐτόθεν μὲν ἀδύνατον τὴν κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος εἰσελθεῖν ... ἢ τὴν στενότητα τῆς εἰσόδου χωρητὴν αὐτῷ ποιοῦντος.*) Die letzte Stelle, aus der man auf *εἰσελθεῖν* schließen kann, bedarf einer genaueren Erörterung, da der Text dort verderbt ist. Am Schlusse seiner Interpretation fügt nämlich Or. (p. 369 Lo.) folgendes hinzu: *δύο δὲ προκειμένων, τοῦ κάμηλον ... εἰσελθεῖν, καὶ τοῦ πλούσιον ... θεοῦ, εὐκοπώτερον εἶναι, φησί, τὸ πρότερον. καὶ ζητήσεις γε ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἄλλον μὲν τὸν κάμηλον εἰσερχόμενον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος, ἄλλον δὲ τὸν πλούσιον ἀδυνάτως ἀνθρώποις, δυνατῶς δὲ τῷ θεῷ εἰσερχόμενον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς τρυμαλιᾶς ῥαφίδος, ὅτι ἀδύνατον μὲν ἀνθρώποις ... παρὰ δὲ θεῷ καὶ τοῦτο δυνατόν.* Aus der Art der Anknüpfung dieses zweiten Satzes *(οὕτως δὲ καί)* und der Art der Einteilung *(ὅτι ἀδύνατον μὲν ... παρὰ δὲ θεῷ καὶ τοῦτο δυνατόν)* läßt sich erkennen, daß Or. ungefähr folgenden Gedankengang hat zum Ausdruck bringen wollen: dasselbe Verhältnis, welches zwischen einem reichen Manne und dem Reiche Gottes besteht, liegt auch zwischen einem Kamel und einem Nadelöhr vor. Wie es bei den Menschen unmöglich ist, daß ein Reicher ins Himmelreich kommt, Gott es jedoch in seiner Allmacht bewirken kann, so ist es für menschliche Begriffe und Macht unmöglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, durch Gottes Macht und Hilfe ist jedoch auch dies möglich. So ist die Gedankenreihe klar und folgerichtig. Demgemäß ist mit dem cod. Regius zu lesen: *οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς καμήλου καὶ ἐπὶ τῆς τρυμαλιᾶς ῥαφίδος*: 2 Glieder müssen auf jeder Seite des Vergleiches nebeneinander gestellt sein. Das *ὅτι* vor dem folgenden *ἀδύνατον* ist jedoch durchaus unverständlich, da es von keinem Verbum abhängig ist. Ich halte es für notwendig, *ὅτι* zu streichen. Aber auch dann ist das Weitere noch anstößig. Die Worte von *ἀδύνατον μέν* an müssen korrupt sein. Man erwartet, daß der Satz, welcher beginnt: *ἀδύνατον τοῖς ἀνθρώποις, ὁστισποτοῦν ἐὰν εὑρεθῇ κάμηλος* nun fortgesetzt würde in der Form: und was für ein Nadelöhr auch sich finden wird, daß jenes Kamel durch das Öhr hineingehe, durch Gott kann es jedoch bewirkt werden. Es bedarf auch kaum einer wesentlichen Änderung des Textes, um diesen Gedanken wieder zu gewinnen: *ει τις ουν* muß man zunächst als *ἠτισοῦν* zusammennehmen, dann ist von den beiden Substantiven *κάμηλος* und *τρυμαλιὰ ῥαφίδος*, die ohne Zusammenhang neben-

einander stehen, das erstere zu streichen. Es fragt sich jetzt nur noch, wie der Schluß des Satzes zu emendieren ist. Das Relativpronomen *ἥ* hinter *τρυμαλιὰ ῥαφίδος* kann unmöglich richtig stehen, der Relativsatz ist ja überhaupt sinnlos. Ich glaube daher, daß *ἥ* zu streichen und für *ἀδύνατον* mit geringfügiger Änderung *ἀδυνάτως* zu schreiben ist. Dann ist alles in Ordnung, nur bleibt allerdings noch zweifelhaft, ob Or. *ἀδυνάτως ἀνθρώποις* verbinden durfte, und man nicht vielmehr *ἀδυνάτως ἐν ἀνθρώποις* schreiben muß. Aber dieselbe Konstruktion haben wir bereits im vorhergehenden Satze: *ἄλλον δὲ τὸν πλούσιον ἀδυνάτως ἀνθρώποις*, es müßte dann also auch diese Stelle verderbt sein. Aus der ganzen Stelle geht ebenfalls hervor, daß Or. in der Matthäusperikope *εἰσελθεῖν* gelesen hat. Dieses steht im N. T. in ℵ C E etc. sah cop arm syr S, während *διελθεῖν* durch B D G S it vg syr C bezeugt ist. Übrigens schwankt auch an den Parallelstellen die Überlieferung zwischen diesen beiden Verben. Daher wird man gegen die obigen Schlußfolgerungen immerhin nicht ohne Grund einwenden können, daß Or. *διελθεῖν* gelesen, aber *εἰσελθεῖν* nach den Parallelstellen dafür in der Interpretation eingesetzt habe. Allein auch hier gilt das oben über *τρυμαλιά* Gesagte. Jedenfalls gehört *διελθεῖν* zu *διὰ τρυπήματος ῥαφίδος, εἰσελθεῖν* dagegen zu *εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, zu welchem Begriffe auch in einigen Handschr. *εἰσελθεῖν* wiederholt ist.

19, 28. Ohne Zweifel hat Or., als er den Mt. interpretierte, gelesen: *ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*. Denn XV, 23 (p. 375 Lo.) steht dies mitten zwischen seinen eigenen Worten: *κατὰ δὲ τὴν ἄλλην παλιγγενεσίαν, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*, und in demselben Kapitel heißt es etwas weiter unten (p. 376): *τότε δέ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ* etc. Dasselbe zitiert er nachher XVI, 4 (IV, 11 Lo.). So stellt sich der Sachverhalt im Matthäuskommentar heraus. Ein hiervon abweichendes Zitat findet sich jedoch I, 14, 9 ff. Dort schreibt Or. Mt. 19, 27—29 aus und bietet in V. 28 die Lesung: *ὅταν καθίσῃ ὁ θεὸς ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοί ...* Alle neutestamentlichen Handschr. haben an der Stelle *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Es ist daher am wahrscheinlichsten anzunehmen, daß bei Or. eine Korruptel vorliegt[1], zumal der Text so über-

[1]) Die Vermutung stammt von E. Schwartz.

haupt keinen guten Sinn gibt. *ὁ θεός* konnte aus einem abgekürzten *o⟨ῦς του αν⟩οῦ* leicht entstellt werden. Fraglich bleibt, ob die Korruptel bereits in der Handschr. stand, aus der Or. hier zitiert, oder ob sie erst innerhalb der Origenesüberlieferung entstanden ist.

19, 29. Über die Lesung des Or. hat Griesbach[1] völlig richtig geurteilt, so daß ich nur auf dessen Ausführungen zu verweisen brauche.

20, 5. In Mt. XV, 28 regt Or. die Frage an, weshalb die Arbeiter gerade zu den im Texte genannten bestimmten Stunden gedungen würden (III, 389 Lo.): *ἐξετάσει δὲ ὁ δυνάμενος τὴν αἰτίαν τοῦ πρωῒ μισθώσασθαί τινας ἐργάτας* etc. Dann folgt eine Aufzählung der Zeitabschnitte, in denen die Arbeiter gemietet werden. Dabei vermißt man die Gruppe derer, die in der 9. Stunde in den Weinberg geholt werden. Trotzdem ist es außer Zweifel, daß Or. in V. 5 *περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν* gelesen hat: das ergibt sich aus seiner ganzen übrigen Interpretation mit Sicherheit (vgl. besonders das unmittelbar folgende: *τρία ἴσα διαστήματα τρίτης καὶ ἕκτης καὶ ἐνάτης ὥρας*). Es ist daher unbegreiflich, aus welchem Grunde Or. an der genannten Stelle die neunte Stunde übergangen haben sollte, und es bleibt nur die Lösung übrig, eine Lücke im Origenestexte anzuerkennen. Ich würde etwa folgende Worte ergänzen: *⟨καὶ μετὰ τοῦτο οὐ περὶ ἑβδόμην ἢ ὀγδόην, ἀλλὰ περὶ ἐνάτην⟩, εἶτα μετὰ τοῦτο περὶ τὴν ἑνδεκάτην.*

20, 3. Es bleibt fraglich, ob Or. in diesem Verse *καὶ ἐξελθὼν περὶ τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας* oder *εὗρεν ἄλλους ἑστῶτας* gelesen hat. Das Verbum *εἶδεν* steht an der Stelle, an welcher er mit den Worten des Evangelisten ausführlicher darlegt, wie Gott die Arbeit im Weinberge fünf verschiedenen Gruppen von Arbeitern überträgt (III, 396 Lo.). S. 389 unten schreibt er aber so: *ἀλλὰ καὶ ὡς ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος γενόμενος καὶ εὑρὼν ἐκεῖ τοὺς ἐργάτας τοὺς μὲν πρώτους ... τοῖς δὲ δευτέροις* etc. und bald nachher: *ὁ δὲ δυνάμενος κατανοησάτω, τίς ἡ ἀγορά, ἐν ᾗ ἑστῶτας τοὺς ἀργοὺς εὗρε τοὺς δευτέρους ἐξελθὼν ὁ οἰκοδεσπότης* und endlich p. 400: *ἐγὼ ζητῶ καὶ τὰ ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος, ὅπου εὑρίσκονται οἱ ἐργάται ὑπὸ τοῦ ἐξελθόντος* etc. Trotzdem möchte ich aus diesen Stellen nicht schließen, daß er in V. 3 *εὗρεν* gelesen oder diese Lesart aus einem anderen Exemplare gekannt habe

[1]) Opusc. I, 262 f.

(heute ist sie durch D 245. a b c ff$_2$ h n bezeugt). Denn an der ersten und der dritten der angeführten Stellen ist die Beziehung auf V. 3 nicht sichergestellt, und an der 2. Stelle kann Or. sehr wohl das in V. 6 überlieferte *εὗρεν* willkürlich oder vielmehr unwillkürlich an die Stelle von *εἶδεν* geschoben haben. Die betreffenden neutestamentlichen Handschr. haben das *εὗρεν* wahrscheinlich auch aus V. 6 entlehnt.

20, 17—19. In Mt. XVI, 1—3 interpretiert Or. diese drei Verse. Der Anfang und Schluß der Perikope lautet im Lemma: *„μέλλων δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβε τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν ἐν τῇ ὁδῷ καὶ εἶπεν αὐτοῖς" καὶ τὰ ἑξῆς ἕως τοῦ „καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται".* Die Worte *μέλλων δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀναβαίνειν* stimmen zur Überlieferung in B 1 sah cop, in ℵ C D N Z etc. it vg syr C S arm aeth und bei Chrys. steht *καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς* etc. Es fragt sich nun, ob die im Lemma ausgeschriebenen Worte auch durch die weitere Interpretation des Or. bestätigt werden. Außer einem weiteren Zitat, welches dieselbe Form bietet, finden wir im 2. Kap. die Worte des Evangelisten in die eigenen Worte des Or. hineinverwoben, so daß wir sicher sind, hier ein Zeugnis seiner Lesung zu erhalten. Dort sagt er: *ἑξῆς δὲ παρατηρητέον, ὅτι μέλλων ὁ Ἰησοῦς ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσ. . . . καὶ τὸν Ἰούδαν παρέλαβε κατ' ἰδίαν.* Er las also an dieser Stelle tatsächlich das im Lemma Angeführte. Ein vollständiges Zitat der V. V. 17—19 haben wir IV, 318, 31 ff.: *(ἅμα δὲ καὶ παρατηρήσεις διὰ τὰ εἰρημένα ἡμῖν περὶ τοῦ πῶς τὸν βίον ἐξελήλυθεν τὸ) „καὶ ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς παρέλαβεν* etc.". Dieses Zitat weicht in vielem von der aus dem Matthäuskommentar sich ergebenden Lesung ab. Die Stellung von *ὁ Ἰησοῦς* ist singulär, *καὶ ἀναβαίνων* ist die der obigen entgegengesetzte Variante. Kehren wir zum Matthäuskommentar zurück. Dort sind noch die weiteren Worte des Lemmas zu prüfen. Es fragt sich, ob Or. wirklich, wie es dort geschieht, die Worte *ἐν τῇ ὁδῷ* mit dem vorhergehenden *κατ' ἰδίαν* eng verbunden hat, so daß sie noch von demselben Verbum *παρέλαβεν* abhängig sind, oder ob er sie durch die Partikel *καί* getrennt zum folgenden Verbum gezogen hat. Die neutestamentlichen Handschr. gehen nämlich in diesem Punkte auseinander, und zwar so, daß in ℵ B L Z 1. 13. 33. sah cop arm: *κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν* überliefert ist (in b ff$_{1.2}$ g$_{1.2}$ vg steht mit Auslassung von *ἐν τῇ ὁδῷ*: et ascendens iesus hierosolymam assumsit duodecim discipulos secreto et ait illis), dagegen in

C D etc. e f h q syr C S aeth: *παρέλαβε τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν ἐν τῇ ὁδῷ καὶ εἶπεν.* Die erstere Lesart besagt, Jesus habe auf seinem Zuge nach Jerusalem nur die Jünger mit sich genommen und zu diesen unterwegs das Folgende geredet, die letztere: Jesus habe auf dem Zuge nach Jerusalem seine Jünger aus der ihn begleitenden Volksmenge heraus beiseite genommen und ihnen im Vertrauen das ihm in Jerusalem bevorstehende Leiden geoffenbart. Welche von diesen beiden Lesarten Or. bei seiner Interpretation vor Augen gehabt hat, läßt sich aus seinen Ausführungen in Mt. XVI, 2 (IV, 3 Lo.) erkennen. Dort macht er darauf aufmerksam, daß man nach dem Bericht des Evangelisten annehmen müsse, daß Jesus auch dem Judas jene Offenbarung gemacht habe; denn er habe auch diesen mit den andern Jüngern allein auf der Reise nach Jerusalem mitgenommen und ihm wie den andern unterwegs seine Passion vorausgesagt. Er teilt dabei den einen Satz des Evangelisten durch seine eigenen Worte in zwei Teile, von denen der erste mit den Worten *παρέλαβε κατ' ἰδίαν* schließt: *ὅτι μέλλων ... ἧπερ παρέλαβε τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν ... καὶ τὸν Ἰούδαν παρέλαβε κατ' ἰδίαν,* und der zweite lautet: *καὶ ὅτε ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς ... δηλονότι* etc. Da Or. also *κατ' ἰδίαν* und *ἐν τῇ ὁδῷ* auf zwei verschiedene Satzteile verteilt und *ἐν τῇ ὁδῷ* mit *εἶπεν* verbindet, so kann ihm nur der Text *κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν* vorgelegen haben. Dazu kommt endlich noch, daß er in c. 8 (p. 21 Lo.) V. 17 bis zum Worte *κατ' ἰδίαν* zitiert. Hier konnte er den Vers nur dann abbrechen, wenn in seinem Texte *ἐν τῇ ὁδῷ* durch *καί* vom vorhergehenden *κατ' ἰδίαν* getrennt war. Damit ergibt sich die Tatsache, daß der im Lemma vorausgeschickte Text an dieser Stelle mit dem wirklich interpretierten nicht identisch ist. Das Zitat im Johanneskommentar stimmt mit der eruierten Lesung überein.

V. 19 beginnt in allen Handschr. des N. T.: *καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν.* IV, 319, 3 steht im Zitat: *καὶ παραδοθήσεται*[1] *τοῖς ἔθνεσιν;* im Kommentar zu Mt. zitiert Or. den Vers nirgends genau, jedoch glaube ich, daß man aus seiner Periphrase auf *παραδώσουσιν αὐτόν* als zugrunde liegende Lesart schließen darf. Er behauptet nämlich IV, 6 (Lo.), daß,

[1]) Darauf bezieht sich, was Preuschen fälschlich zu p. 319, 2 anmerkt; an jener Stelle ist *παραδοθήσεται* in allen Handschr. überliefert. Übrigens stimme ich v. Soden (p. 1514) zu, der annimmt, daß Or. *παραδοθήσεται* gedächtnismäßig aus der Parallelstelle Lk. 18, 32 entlehnt hat.

wenn *πόλις* auch die Bedeutung haben könne: die „Menschen", Christus noch heute immer dasselbe in Jerusalem erleide, das ihm zu seiner Zeit widerfahren sei. Dabei folgt er den Bibelworten in folgender Weise: *καὶ νῦν ἐν Ἱεροσολύμοις ... παραδίδοται ὁ Ἰησοῦς* — das stimmt zu den Textworten: *παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν* etc. — *καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ παραδιδόασιν τοῖς ἔθνεσιν Ἰησοῦν*: hier gebraucht er also das Aktivum *παραδιδόασιν*, daraus schließe ich, daß er dieses auch an der entsprechenden Stelle des Textes gehabt hat.

Nun bleibt noch übrig zu untersuchen, ob er am Schlusse von V. 19 *ἐγερθήσεται* oder *ἀναστήσεται* gelesen hat. Die erstere Lesart findet sich nur in B C_2 D E syr C S. *ἀναστήσεται* steht bei Or. nur im Lemma der Perikope im Matthäuskommentar. Aus der Anspielung in Mt. XVI, 3 (IV, 7 Lo.): *ὀλίγον διαλιπὼν ἐγείρεται* läßt sich jedoch leider kein bindender Schluß ziehen, da Or. hier willkürlich das Synonymum eingesetzt haben kann. Im Johanneskommentar IV, 319, 5 steht *ἐγερθήσεται* im Zitat.

20, 22. Griesbach[1] hat aus der Interpretation des Or. (in Mt. XVI, 5 Ende) richtig geschlossen, daß er die Worte: *ἢ τὸ βάπτισμα ... βαπτισθῆναι* nicht bei Mt. gelesen hat. Sie sind in einigen Handschr. des N. T. aus Mk. im Mt. hinzugefügt. Trotzdem erklärt Or. unter Vergleich der Markusstelle die ausführlichere Form des Gedankens.

20, 26/27. Ein merkwürdiges Zitat aus dieser Perikope findet sich II, 175, 1 ff.: *εἰκὸς δὲ ἀπὸ τοῦ „ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔστω πάντων διάκονος"*. Gehen diese Worte wirklich auf Mt. zurück? Wir haben die Interpretation dieser Stelle im Matthäuskommentar XVI, 8. Dort umschreibt Or. IV, 23 (Lo.) den evangelischen Text mit den Worten: *ἐν ὑμῖν δὲ τοῖς ἐμοῖς γνωρίμοις μὴ ἔστω ταῦτα ...*, speziell die in Betracht kommenden Worte folgendermaßen: *ἀλλ' εἴπερ βούλεταί τις παρὰ τῷ πατρί μου κριθῆναι μέγας καὶ συγκρίσει τῶν ἑαυτοῦ ἀδελφῶν ὑπερέχων, πᾶσι διακονείτω, ὧν βούλεται εἶναι μείζων*. Darf man hieraus nicht mit Fug und Recht den Schluß ziehen, daß er bei Mt. *ἔσται πάντων διάκονος* gelesen hat, und nicht: *ἔσται ὑμῶν διάκονος*? Ich bin jedenfalls geneigt ihn zu ziehen. Dann ergibt sich aber für mich weiterhin, daß er in V. 27 gelesen hat: *ἔσται πάντων δοῦλος*, denn er umschreibt jene Worte durch folgende: *εἰ δὲ καὶ τῶν παρ' ἐμοὶ πρωτείων τις ὀρέγεται,*

[1]) Symb. crit. II, 310.

ἴστω μηδενὸς ἔσεσθαι πρῶτος, ᾧ παρὸν δουλεύειν μὴ ἐδούλευσε. In diesem Verse ist *πάντων* im N. T. nur in M überliefert (vielleicht aus Mk. 10, 44 interpoliert), im vorhergehenden Verse überhaupt nicht bezeugt.

In dem Zitat II, 175, 1 ist *ὁ θέλων* von Or. frei statt *ὃς ἂν θέλῃ* gesagt (s. die früheren derartigen Fälle). Auffällig ist jedoch, daß er *διάκονος* zitiert, wo *δοῦλος* erwartet wird (im Cod. A des Or. steht zwar am Rande von erster Hand geschrieben *γρ' δοῦλος*, doch wird dies keine Variante sein, die der Schreiber aus einem anderen Origenesexemplar hat, sondern er wird sie einfach aus seinem N. T. angemerkt haben). Es ist am wahrscheinlichsten, anzunehmen, daß Or. hier im gedächtnismäßigen Zitat V. 26 und V. 27 in diesem Ausdrucke verwechselt hat. Zu vergleichen ist endlich noch die Anspielung I, 299, 18: *τάχα μὲν οὐκ ἀκούσας τῶν ἐν ἡμῖν συνετῶν τοιαῦτα λεγόντων, τάχα δὲ καὶ μὴ ἐπιστάμενος, πῶς λέλεκται πάντων εἶναι δοῦλον τὸν ἐν ἡμῖν μείζονα,* worin *δοῦλος* aus V. 27 in V. 26 übertragen ist.

20, 31. Griesbach[1] hat richtig gesehen, daß Or. in seiner Interpretation den V. 31 überhaupt nicht berührt. Er muß dann also in dem Exemplare des Or. gefehlt haben; seine Auslassung durch einen Schreiber war aber sehr leicht möglich, da sowohl V. 30 als V. 31 mit den Worten schließt: *κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ*[2] *Δαυείδ.*

21, 1 ff. In Mt. XVI, 14 ff. erklärt Or. die Erzählung des Mt. vom Einzuge Christi in Jerusalem. Bevor Or. sie hier im Kommentare behandelte, hatte er sie bereits in seinem Kommentare zu Joh. 2, 14 ff. berührt und kurz interpretiert. Er weist an jener Stelle (IV, 204, 1 ff.) darauf hin, daß er in dem Matthäuskommentare noch genauer darauf zu sprechen kommen werde, und nimmt umgekehrt dort auf seine früheren Ausführungen Bezug (c. 19 Ende). Seine beiden Interpretationen sind nicht gleich, sondern lassen eine Entwickelung erkennen. Im Johanneskommentare gibt er für die Gestalten der Eselin und des Füllens noch eine zwiefache allegorische Erklärung, davon ist die erste seine eigene, von ihm selbst ausgedachte

---

[1]) Symb. crit. II, 312.

[2]) Daß Or. dieses Wort auch in V. 30 gelesen hat, ist aus seiner Interpretation klar (= C E G etc. f ff$_2$ q vg, es fehlt in B L Z g$_{1.2}$ aeth cop syr C); vgl. Tisch.

(darnach sollen die beiden Tiere den Wortsinn des A. und N. T. verkörpern), die zweite dagegen die (wohl verbreitete) Auslegung anderer Interpreten (darnach sollen unter der Eselin die Juden, die bereits an Christus glauben, und unter dem Füllen die Heiden, die zu Christus hingeführt werden, allegorisch zu verstehen sein). Im Matthäuskommentar hat Or. seine eigene Deutung völlig aufgegeben; er trägt dort nur die zweite, übliche, vor.

21, 3. Preuschens Ausführungen zu diesem Verse (praef. IV p. XCIII[1]) stimme ich völlig zu, nur scheint mir folgendes nötig hinzuzufügen. Daß Or. in seinem Handexemplare *ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι* gelesen hat, läßt sich nicht so sicher aus der von Preuschen angeführten Stelle (IV, 48, 22 Lo.) schließen, wo die Worte einfach ohne Erklärung angeführt werden, als vielmehr aus der Periphrase des Or. p. 44 unten: *προστάσσοντι (Ἰησοῦ) λέγειν τῷ ὁτιποτοῦν ἐπὶ τούτῳ φάσκοντι, ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει.*

Bemerkenswert ist auch noch, daß Or., obwohl er den Schluß des Verses in der überlieferten Form las, die Worte *εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς* anders erklärt, als es die heutigen Interpreten tun. Er rechnet nämlich jene Worte noch zu denen, welche die abgesandten Jünger dem Auftrage Jesu gemäß an den Besitzer der Eselin und des Füllens richten sollen, denkt sie also noch abhängig von *ἐρεῖτε ὅτι* und Jesus als Subjekt dazu („er wird sie aber alsbald zurücksenden")[2]. Auf dieser Auffassung der Worte beruht nämlich seine ganze weitere allegorische Auslegung, in der er darzulegen versucht, wie es allegorisch zu verstehen sei, daß Jesus Eselin und Füllen zurücksende, nachdem er auf ihnen seinen Einzug in Jerusalem gehalten habe (s. in Mt. IV, 44 Lo.; in Joh. IV, 203, 18 ff.).

21, 5. In Mt. XVI, 14 (IV, 45 f. Lo.) weist Or. darauf hin, daß der Evangelist Mt. die Worte des Propheten Sacharja nicht vollständig und genau wiedergebe, und zeigt dann im einzelnen, inwiefern er an jenen geändert hat. Die Stelle lohnt eine eingehendere Besprechung. Nachdem Or. (p. 46 Lo.) erwähnt hat, daß Mt. außer anderem auch die Worte *δίκαιος καὶ σώζων αὐτός* vor *πραΰς* des Sach. unterdrückt habe, fährt er fort: *ἔτι δὲ ἀντὶ*

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 245.
[2]) Schwartz hält diese Auslegung für die richtige.

τοῦ „καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου καὶ πῶλον νέον ἢ ὡς ἔν τισι πῶλον ὑποζυγίου". Hier liegt unbedingt eine Korruptel des Textes vor, die schon den ersten Herausgebern nicht verborgen geblieben ist. Zunächst ist klar, daß die am Anfang nach ἀντὶ τοῦ folgenden Worte bis ὑποζυγίου nicht Worte aus Sach. sein können, sondern die des Mt. sind. Infolgedessen glaubte Huet im zweiten Teile des Satzes die Sacharjaworte wiederzufinden, die den von Mt. abweichenden Text bieten sollten: καὶ πῶλον νέον ἢ ὡς ἔν τισι πῶλον ὑποζυγίου. Dabei war jedoch auch schon ihm unverständlich, wer unter dem ὡς ἔν τισι gemeint sei. Einige der neben der LXX vorhandenen griechischen Bibelübersetzungen können nicht darunter verstanden sein, denn c. 16 Ende berichtet Or. selbst auf Grund seiner eigenen Nachforschungen, welche Lesarten sich in den fünf ihm zugänglichen Übersetzungen an der Sacharjastelle fanden, erwähnt hierunter aber nicht jene oben mit ὡς ἔν τισι ausgezeichneten Worte. Daran mußte man also zunächst Anstoß nehmen. Nun kommt noch hinzu, daß Or. im ganzen Zusammenhang der Stelle mit ἔτι δὲ ἀντὶ τοῦ die Worte des Evangelisten nicht hat einführen können, denn er geht doch bei seiner Vergleichung vom Texte des Propheten aus (vgl. dazu IV, 136, 23ff. 199, 30). Hier liegt meines Erachtens der Fehler in der Überlieferung. Ich nehme an, daß ursprünglich in der Tat die Worte aus Sach. nach dem Eingang ἔτι δὲ ἀντὶ τοῦ folgten, und dann die des Mt. mit ihnen verglichen wurden, daß also der ganze Satz folgende Gestalt gehabt hat: ἔτι δὲ ἀντὶ τοῦ „καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον" (zu ergänzen ἐξέθετο ὁ Ματθ.) τὸ „καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου ἢ ὡς ἔν τισι πῶλον ὑποζυγίου". Dann stimmt auch der Schluß ἢ ὡς ἔν τισι etc. Denn in der Tat geht die neutestamentliche Überlieferung hier auseinander: πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου steht in ℵ B C D N vg syr C cop sah, πῶλον ὑποζυγίου ℵ^{a} oder ^{b} L Z e ; g$_{1}$ hat: et pullum subiugalem und ff$_{2}$: et pullum novellum subiugalem. Es bleibt jedoch noch übrig, eine Erklärung der Entstehung der Textverderbnis zu geben. Sie ist meiner Ansicht nach so zustande gekommen: der Abschreiber ist vom ersten ἐπιβεβηκώς auf das zweite übergesprungen und hat ferner nach υἱὸν ὑποζυγίου fälschlich καὶ πῶλον νέον hinzugefügt. Diese Worte waren etwa am Rande der Handschr. hinzugeschrieben, damit sie im folgenden hinter: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀντὶ τοῦ „ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον" — dies allein ist überliefert —

ergänzt würden. Bestehen diese Ausführungen[1] zu Recht, so las Or. Mt. 21, 5: *καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου,* kannte aber vielleicht aus einer Randnote die Variante *πῶλον ὑποζυγίου.*

Im Johanneskommentar zitiert Or. den V. 5 zunächst p. 192, 19. Dort liest man: *καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον ὑποζυγίου* im cod. M, im cod. V dagegen: *καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.* Die letztere Lesart halte ich für die von Or. zitierte. Er macht nämlich auch im Johanneskommentar darauf aufmerksam, daß Mt. die Worte des Sach. verkürzt habe (IV, 199, 29 ff.) und zeigt das im einzelnen. Dabei sagt er nun unter anderem auch: *ἀντὶ τοῦ „ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον" ἀνέγραψεν· „ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου"* (so M und V). Man kann auch ferner auf das Zitat IV, 198, 27 ff. verweisen: *ἀπαγγέλλει δὲ πληροῦσθαι προφητείαν . . . τὴν φάσκουσαν „ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ἔρχεται σοὶ καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου", ἥντινα παρὰ τῷ Ζαχαρίᾳ εὕρομεν.* Dies ist nämlich nicht, wie Preuschen anmerkt (192, 20), ein Zitat aus Sach., sondern aus Mt. (vgl. Z. 19: *καὶ πρῶτόν γε τὰ παρὰ τῷ Ματθαίῳ*). Durch den Zusatz *ἥντινα* etc. wird nichts weiter gesagt, als daß sich diese Weissagung bei Sach. findet; in welcher Gestalt und welchem Wortlaut sie dort steht, ist damit keineswegs gesagt (tatsächlich unterscheidet sie sich doch vom Text des Mt. nach den eigenen Feststellungen des Or.).

21, 7. Or. las *ἐπ' αὐτῶν* und *ἐπάνω αὐτῶν,* nicht den Singular, der in D, einigen altlat. Übersetzungen, syr S überliefert ist[2]. Es geht das aus seiner Interpretation der Stelle sowohl im Matthäuskommentar wie im Johanneskommentar deutlich hervor. An beiden Orten spricht er davon, daß Jesus auf zwei Tieren, der Eselin und dem Füllen, reite. IV, 192, 22 (diese Stelle zitiert Ti.) ist zwar bei Or. im cod. V *αὐτόν* überliefert, aber daß dies falsch ist, bezeugt eben die Auslegung der Bibelworte.

21, 8. Daß IV, 192, 24 in dem längeren Zitate die Worte *ἄλλοι δέ* bis *ἐν τῇ ὁδῷ* wegen des Homoeoteleutons ausgefallen sind, hat Preuschen richtig angemerkt. Im Exemplare des Or. standen sie sicher, denn auf sie geht die Bemerkung IV, 205, 13 ff.

[1]) Nachdem ich diese Konjektur gemacht hatte, sah ich erst, daß auch schon Griesbach, Opusc. I, 286 ff. dasselbe vorgeschlagen hatte. Eine Erklärung der Korruptel gibt er jedoch nicht.

[2]) Über die sachliche Differenz s. Wellhausen z. St.

zurück: *τοῖς παραπλησίοις πράγμασιν ἐπιπεσόντος τοῦ Ἰωάννου ἀντὶ τῶν κοπτομένων ἀπὸ τῶν δένδρων κλάδων* etc.

21, 11. An Stelle von *οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον* haben die Handschr. D a b c e etc. des N. T.: *οἱ δὲ πολλοί*. Tischendorf bemerkt dazu mit Recht, daß sich bei Or. beide Lesarten finden.

21, 12. Auch diesen Vers bietet Or. im Matthäuskommentar in einer anderen Form als im Johanneskommentar: vgl. darüber die Noten Tischendorfs[1].

21, 25/26. Or. berührt zwar das, was nach der Erzählung des Evangelisten die Pharisäer nach der Frage Christi bei sich überlegten, in seiner Erklärung mit keinem Worte (s. in Mt. XVII, 1 ff.), muß dieses aber trotzdem in seinem Texte gehabt haben. Denn er behandelt die Worte beiläufig in Mt. X, 20[2]; auch IV, 139, 9 ff. spielt er auf sie an und zitiert einiges.

21, 28. IV, 392, 10 ff. nimmt Or. mit den Worten: *διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ ἐν τῇ παραβολῇ* etc. auf das Gleichnis Mt. 21, 28 ff. Bezug. Er führt dann aus, der im Gleichnis genannte Sohn sei von seinem Vater beauftragt, auf das Feld zu gehen und dort zu arbeiten *(προσταχθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πορευθῆναι εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ ἐργάσασθαι)*, im N. T. steht jedoch in V. 28: *ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι*. Es wäre ein voreiliger Schluß, zu behaupten, Or. habe statt dessen *ἐργάζου ἐν τῷ ἀγρῷ* gelesen, denn Or. hatte die Stelle selbst gar nicht vor sich, sondern referierte nur aus dem Gedächtnis; dabei konnte ihm dieser Irrtum unterlaufen. Übrigens macht er auch schon bei der Interpretation jener Parabel im Matthäuskommentar zwischen Acker und Weinberg keinen scharfen Unterschied; für ihn, den allegorischen Interpreten, hatten ja auch beide Begriffe dieselbe Bedeutung: so sagt er IV, 92 (Lo.) in einer Periphrase der Stelle: *οὐκ ἐλήλυθε δὲ ἐπὶ τὸν ἀμπελῶνα τοῦ λόγου καὶ ἐπὶ τὸν ἀγρὸν τοῦ πατρός*.

21, 43. In Mt. XV, 35 Ende steht in den Handschr. des Or.: *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν* etc. . . . *ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτοῦ*. So hat Or. selbst jedoch nicht in seinem Handexemplare gelesen. Er bezog vielmehr *τοὺς καρπούς* auf *βασιλείαν* (s. IV, 111 Lo. unten: *εἰ δὲ ἀληθὲς τὸ „δοθήσεται . . . καρποὺς αὐτῆς" δηλονότι οὐδενὶ τῶν μὴ ποιούντων τοὺς καρποὺς τῆς τοῦ θεοῦ βασιλείας δίδοται ἢ τοῦ θεοῦ βασιλεία*), was nur möglich war, wenn sein

[1]) S. dazu Griesbach, Opusc. I, 245. 251. 278.

[2]) Unverständlich ist mir, weshalb Koetschau Mt. 21, 25/26 zu II, 362, 11 vergleicht.

Text *τοὺς καρποὺς αὐτῆς* bot; *αὐτοῦ* findet sich im N. T. überhaupt nur in ℵ* und 238.

22, 7. Or. las, als er interpretierte, in seiner Handschr. *τὸ στράτευμα* (= D 1. it syr C cop, die übrigen haben *τὰ στρατεύματα*). Allerdings findet sich in seiner Erklärung außer den Stellen, an welchen der Singular steht, auch eine, an der der Plural erscheint: IV, 134 Lo.: *καταδικάζεται ὑπὸ τοῦ εἰπόντος τοῖς διακόνοις, ἄλλοις παρὰ τὰ ἄνω στρατεύματα.* Diese Worte sind jedoch sehr frei gehalten und sind überhaupt nicht mit engherziger Bestimmtheit auf Mt. 22, 7 zurückzuführen; *τὰ ἄνω στρατεύματα* ist hier einfach Bezeichnung der „himmlischen Heerscharen".

22, 18. In Mt. IV, 139 (Lo.) zitiert Or. diesen Vers folgendermaßen: *ὅρα δὲ καὶ τὸ „γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πανουργίαν αὐτῶν εἶπε* etc." und fügt selbst in Periphrase hinzu: *οὐκοῦν ἤδει πειραζόμενος ὑπὸ τῶν Φαρισαίων μετὰ πανουργίας αὐτῷ προσερχομένων. πανουργίαν* wird wohl bei Mt. nicht die ursprüngliche Lesart sein, sondern vielmehr bei Lk. 20, 23, der Parallelstelle. Dort ist es in allen Handschr. überliefert außer C* D al, die aus Mt. interpoliert sind. Da aber Or. in seiner Interpretation sowohl im Zitat als in der Periphrase den Ausdruck *πανουργία* gebraucht, so schließe ich, daß sein Exemplar hier aus Lk. interpoliert war wie syr S. Die übrigen Handschr. des N. T. bieten *τὴν πονηρίαν*, syr C: *τοὺς διαλογισμούς.*

22, 30[1]. Die Handschr. des N. T. haben teils *γαμίζονται*, teils *γαμίσκονται*, teils *ἐκγαμίσκονται*; an den Parallelstellen bei Mk. und Lk. bestehen dieselben Diskrepanzen. Or. gebraucht schon in seiner Exegese dieses Verses (in Mt. XVII, 29 ff.) teils *γαμίζονται*, teils *γαμίσκονται*, es läßt sich also nicht entscheiden, welche Form in seinem Exemplare gestanden hat. IV, 148 (Lo.) sagt er sogar frei: *ὅτι ἐκεῖ μή εἰσι γάμοι, ἀλλὰ γίνονται οἱ ἐκ νεκρῶν ἀνιστάμενοι . . . καὶ ὥσπερ οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι οὔτε γαμοῦσι οὔτε γαμοῦνται.* Ebenso läßt sich das Zitat I, 15, 26: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* nicht auf eine bestimmte Textform des Mt. zurückführen, sondern ist als Zitat aus dem Gedächtnis zu behandeln, ebenso wie das Zitat I, 298, 13. Wir wissen, sagt er dort, daß die Engel um so viel

[1]) Vgl. Koetschau, a. a. O. S. 353.

besser sind als die Menschen, daß nur vollkommene Menschen, engelgleich werden *(ἰσαγγέλους γίνεσθαι)· ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτ' ἐγγαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οἱ δίκαιοι καὶ γίνονται ἰσάγγελοι.* Der Ausdruck *ἰσάγγελοι* stammt aus dem Berichte des Lk., im übrigen stimmt der Satz mit Mt. überein.

22, 31/32. Das Zitat IV, 110, 9 ff. darf nicht auf einen bestimmten Evangelisten zurückgeführt werden, denn Or. führt es ein mit den Worten: *φησί που πρὸς τοὺς Σαδδουκαίους,* wodurch mir bewiesen zu werden scheint, daß er die Stelle selbst nicht nachgeschlagen hat. Das Zitat ist aus Worten des Mt. und Mk. zusammengesetzt[1]. Frei ist auch das, was Or. IV, 73, 20 ff. zitiert: *ἢ οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ἐπὶ τῆς βάτου „ἐγὼ θεὸς . . . Ἰακώβ; οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων".* Diese Worte stimmen nämlich weder mit Mt. noch mit Mk. überein. Es ist auch hier um so wahrscheinlicher, daß Or. aus dem Gedächtnis zitiert, als er vorher allgemein sagt: *εἰ μὴ τοῦτο πολλαχοῦ παριστᾶσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ὅπου μὲν τοῦ σωτῆρος φάσκοντος . . .* Auch die sonstigen kleineren Abweichungen in gelegentlichen Anspielungen auf diese Stelle sehe ich nur als stilistische Freiheiten des Or. an.

23, 8 f. Merkwürdig ist das Zitat des Or. III, 71, 9: *καὶ ὑμεῖς μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* V. 8 und 9 scheinen hier kontaminiert zu sein. Aber es bleibt doch zweifelhaft, ob Or. dies überhaupt wirklich in einer Handschr. gelesen hat, wenn er auch IV, 7, 20 sagt: *οἷον λέγοντος τοῦ σωτῆρος· μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς.* In den Homilien behandelt er ja gerade die Zitate oft sehr frei, so daß es sehr wohl möglich ist, daß er an jener Stelle V. 8 willkürlich analog V. 9 gebildet hat; IV, 7, 20 aber ist ein Zitat aus dem Gedächtnis, in dem er die wenigen zitierten Worte leicht dem Anfang von V. 9 angleichen konnte[2]. An einer dritten Stelle nämlich umschreibt er V. 9 mit seinen eigenen Worten so, daß daraus klar hervorgeht, daß er den Vers gerade so gelesen hat, wie er in den Handschr. des N. T. bezeugt ist; es ist dies IV, 377, 32: *ἐπὶ τῷ γενέσθαι υἱοὶ θεοῦ καὶ μηκέτι καλοῦντες πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς τῷ υἱοὶ γεγονέναι τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρός.* Der IV, 7, 20

[1]) Preuschen behauptet unrichtig, daß es eine Mischung aus den drei Parallelstellen sei. Aus Lk. ist doch nichts entlehnt.

[2]) Vgl. v. Soden a. a. O. I, 2 S. 1511.

zitierten Form dieser Worte steht sehr nahe, was bei Clem. Alex. an 2 Stellen (strom. II, 4, 14. VI, 7, 58) vorkommt: *(διὸ καί φησιν ὁ λόγος)· „μὴ εἴπητε ἑαυτοῖς διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς“* und: *(ὅθεν εἰκότως εἴρηται)· „μὴ εἴπητε ἑαυτοῖς διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς“*. Darnach scheint also diese Form des Verses doch bekannter gewesen zu sein. Nirgends verbindet aber Clem. Alex. V. 8 und 9 so miteinander, wie es Or. III, 71, 9 getan hat. Daß dieser Schritt immerhin kein großer war, läßt sich aus Chrys. hom. in Mt. 72 erkennen. Dort ist nämlich klar, daß Chr. die Worte *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος* auf Gott, den Vater, bezogen hat, denn er sagt, um zu beweisen, daß V. 10 Schluß ebensogut auf Gott, wie auf Christus bezogen werden könnte: *ὥσπερ οὖν εἷς καθηγητὴς λεγόμενος ὁ Χριστὸς οὐκ ἐκβάλλει τὸν πατέρα τοῦ εἶναι καθηγητήν, οὕτω καὶ εἷς διδάσκαλος λεγόμενος ὁ πατὴρ οὐκ ἐκβάλλει τὸν υἱὸν τοῦ εἶναι διδάσκαλον.* (Dabei las Chrys. in V. 8 das in unseren Handschr. Überlieferte). Bei Ps.-Cyprian (II, 164, 4 ed. Hartel) wird V. 8 und 9 merkwürdigerweise so zitiert: nolite vocari Rabbi: unus est enim magister vester, qui est Christus : et patrem nolite vocare super terram : unus est enim pater vester, qui in caelis est : omnes enim vos fratres estis.

23, 34. I, 242, 20 ist das Zitat: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ εἰς ὑμᾶς σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ σταυρώσουσι* frei nach Lk. 11, 49 umgebildet[1].

23, 38. Die Worte dieses Verses verbindet Or. häufig mit Lk. 13, 35 und Lk. 21, 20. Infolgedessen läßt sich aus seinen Zitaten nicht erschließen, ob er das Wort *ἔρημος* nur bei Mt. oder auch bei Mk. gelesen hat.

24, 14. I, 143, 3 ff. ist zu lesen: *διδάσκοντα τότε καὶ λέγοντα· „κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσι“*. Der Schluß lautet hier so wie Mt. 10, 18 (vgl. cod. *Γ* im N. T.).

25, 29. Or. scheint in dem Zitat in Mt. XVI, 27 (IV, 77 Lo.) einen aus den Parallelstellen (Mt. 25, 29. 13, 12. Mk. 4, 25. Lk. 8, 18. 19, 26) gemischten Text nach dem Gedächtnis zu geben. Er sagt dort nämlich: *καὶ τοῦτο γίνεται, ἐπείπερ κατὰ τὸν τοῦ Σωτῆρος λόγον „παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, καὶ περισσευθήσεται. ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ“*, desgleichen im Zitat IV, 464, 13: *ἀπὸ γὰρ τοῦ μὴ*

[1]) S. Koetschau, a. a. O. S. 360.

ἔχοντος καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Einzelne Teile dieser Zitate finden sich zwar auch bei Mt. in verschiedenen Handschr. So ist *ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ* in A C X Γ etc. q überliefert, *ὃ δοκεῖ ἔχειν* in L Δ 33. 69 f. $g_{1.2}$ l vg; aber es ist wahrscheinlicher, daß Or. ohne Rücksicht auf einen bestimmten Text sich den Vers aus dem Gedächtnis so gebildet hat. Ferner steht IV, 436, 6: *λεκτέον αὐτῷ τὸ „παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται καὶ προστεθήσεται"* (vgl. im folgenden: *ἐπεὶ τοίνυν εἶχον καὶ οἱ μαθηταὶ τὸ εἶναι καθαροί, προστίθησιν Ἰησ.* etc.) und IV, 441, 7: *ἐπεὶ „τῷ ἔχοντι παντὶ προστεθήσεται"*[1]. Ich glaube, auch hier hat Or. selbst *προστεθήσεται* an Stelle des bei Mt. 25, 29 einstimmig überlieferten *περισσευθήσεται* gesetzt, da ihm dieses Wort aus Mk. 4, 24, auf welchen Vers die Worte *ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει* etc. folgen, oder aus Lk. 19, 26, wo in D *προστίθεται* für *δοθήσεται* überliefert ist, bekannt war. Doch auch Clem. Alex. zitiert an zwei Stellen: *καὶ τῷ ἔχοντι δὲ προστεθήσεται*, oder *εἴρηται γάρ· „τῷ ἔχοντι προστεθήσεται"*.

26, 13. IV, 16, 26 liest man: *διὸ καὶ γέγραπται· „ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς"*. Die Worte *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* werden durch keine neutestamentlichen Handschr. bezeugt, alle bieten vielmehr: *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Vielleicht hat Or. hier wiederum selbständig den Text nach Mt. 24, 14 geändert.

26, 23. Der Vers wird IV, 465, 14 und I, 151, 15 zitiert. Die Abweichungen vom überlieferten Texte, welche sich dort finden, sind sehr gering und meines Erachtens nur stilistische Änderungen des Or. selbst[2].

26, 27. Einen Mischtext aus Mt. 26, 27—29 und 1. Ko. 11, 25 bietet das Zitat III, 87, 30[3].

26, 29. Das Zitat III, 88, 2 stimmt nicht vollkommen mit dem im N. T. überlieferten Texte überein; es finden sich Interpolationen aus Lk. 22, 18 darin, die wahrscheinlich von Or. selbst herrühren *(ἀπὸ τοῦ νῦν* anstatt *ἀπ' ἄρτι; ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* anstatt *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου)*, und auch im übrigen Freiheiten *(αὐτό* statt *ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, πίω* statt *πίνω* [= D syr S], es fehlt *τῆς ἡμέρας ἐκείνης* [vgl. Euseb.]*)*. Ein genaueres Zitat findet sich I, 38, 9 ff.;

[1] Vgl. Preuschen, Praef. vol. IV, p. C.
[2] Anders urteilt Koetschau a. a. O. S. 339.
[3] Vgl. v. Soden a. a. O., S. 1511.

allerdings fehlen auch hier Abweichungen vom gewöhnlichen Texte nicht: *ἐκ τοῦ γεννήματος* (= *Δ* arm syr S) und *τῆς ἀμπέλου ταύτης* (vgl. Clem. Alex.), *ἕως* für *ὅταν* und *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (so keine Handschr. des N. T.) statt *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου*, endlich ist *μεθ' ὑμῶν* ausgelassen (es steht in allen Handschr. des N. T.).

26, 39. Die Worte, die Christus in Gethsemane betete, zitiert Or. an vielen Stellen. Da nun aber ein jeder der drei ersten Evangelisten diese Worte in verschiedener Form berichtet, so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn Or., außer da, wo er in bestimmter Absicht die Worte eines bestimmten Evangelisten bieten wollte, die verschiedenen Berichte miteinander vermischt. So stellt er I, 25, 25 ff. genau nebeneinander, was Mt., Mk., Lk. haben und zitiert dabei aus Mt.: *(ὁ μὲν γὰρ Ματθαῖος ἀνέγραψε λέγοντα τὸν κύριον)· „πάτερ εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο"*. Dasselbe Zitat finden wir I, 25, 3 und 21. I, 26, 1, wo er den Vers ausführlich bespricht, macht er darauf aufmerksam, daß Mt. nicht geschrieben habe *παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον*, sondern *παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο*, und erklärt, aus welchem Grunde Jesus dieses *τοῦτο* in seinem Gebete hinzugefügt habe. Weiter stimmen mit dieser Form des Gebetes die Zitate I, 153, 16. 20. I, 154, 23 ff. I, 155 (in mehreren Zeilen) überein. II, 205, 14 ff. ist die Reihenfolge der Wörter ein wenig verändert: *καὶ τὸ „πάτερ, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον παρελθέτω τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ. πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ"*; am Schlusse der folgenden Exegese sagt Or. jedoch: *ἀλλὰ καὶ οὐκ ἐνδεδωκότος ἦν ἡ φωνή, εὐαρεστουμένου δὲ τοῖς συμβαίνουσι καὶ προτιμῶντος τὰ ἀπὸ προνοίας περιστατικὰ ἡ λέγουσα φωνή· „πλὴν οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ"* (so ist bei Mk. überliefert) und ähnlich IV, 263, 27 ff.: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἀλλαχοῦ, ὡς οὐ πάντως τοῦ πατρικοῦ θελήματος ἀναπαύσεως αὐτοῦ ὄντος „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθάτω τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ (τοῦτο* fehlt!*)· πλὴν οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ"*. I, 24, 23 erscheinen die Fassungen des Mt. und Mk. miteinander vermischt: *ὅπερ ἐστὶ σαφὲς καὶ ἐκ τοῦ „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ"* und ähnlich in Mt. XVI, 6 (IV, 16 Lo.). IV, 466, 11 ist ein verkürztes Zitat aus Mt.: *... τίνα τρόπον εἶπε· „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο"*.

26, 59 ff. IV, 406, 1 ff. wird V. 59—66 in einem Zuge zitiert. Von dem überlieferten Texte sind außer den bereits

bei Ti. bemerkten Abweichungen noch folgende zu notieren: V. 59: *ὁ δὲ ἀρχιερεύς* (vgl. I, 51, 13f.) = cop sah a n; V. 60: nach *δύο* folgt bei Or. nicht *ψευδομάρτυρες*.

26, 61. An zwei Stellen, an denen die Matthäusworte genau wiedergegeben werden, steht in V. 61: *διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι* (IV, 213, 6 f., IV, 406, 4 f.). Dagegen liest man I, 137, 19 f., wo kein bestimmter Evangelist als Autor genannt wird: *εἰ μὴ ἄρα ὁ μέγας ἔλεγχος κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ἦν, ὃν εἶπον οἱ κατήγοροι ὅτι „οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἀναστῆσαι“. ἀναστῆσαι* an Stelle von *οἰκοδομῆσαι* ist bei Mt. in keiner Handschr. (außer mm [Ti.]: resuscitare) überliefert. Vielleicht hat Or. hier jenes Verbum willkürlich eingesetzt. Bei Mk. steht zwar 14, 58 an Stelle von *ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω* in den Handschr. D a c ff$_2$ k: *ἄλλον ἀναστήσω*, aber in dem Zitat dieser Stelle IV, 213, 7 ff. bietet Or.: *ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*. Joh. Chrys. sagt in der 84. Homilie zu Mt. sehr frei: *ἐλθόντες δὲ ψευδομάρτυρες ἔλεγον· ὅτι „οὗτος εἶπεν ὅτι λύσω τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν* (= Joh. 2, 19)“.

27, 4. IV, 458, 14 wird zitiert: ... *καὶ πρεσβυτέροις λέγων· „ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον“*. Etwas weiter unten sagt jedoch Or. in einer Periphrase der Stelle (458, 29): *τὸν δὲ διδάσκαλον καὶ ἐγκωμιάζων ἐν τῷ „ἥμαρτον ... δίκαιον“*, und IV, 469, 14 ff. heißt es: *διὸ καὶ ὅτε εἶπεν ὡς δικαιοσύνης λόγον τὸ „ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα δίκαιον“ ἀπελθὼν* etc.; ferner I, 139, 10 ff.: *γέγραπται γὰρ ὅτι „*(es folgt Mt. 27, 3—5) ... *ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα δίκαιον* und in der darauffolgenden Erklärung des Or. (I, 139, 19 ff.): *ἀλλὰ καὶ τὸ „ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα δίκαιον“ ἐξομολογουμένου ἦν τὸ ἡμαρτημένον*. Es ist daher sehr zweifelhaft, ob überhaupt *ἀθῷον* als Lesart des Or. gelten darf und nicht etwa an jener einen Stelle interpoliert ist[1]. *ἀθῷον* steht in ℵ B A C rell. syr^{p}, bei Chrys. (85. hom. in Mt.) und Eus. (dem. ev. 480 d); *δίκαιον* in B^{mg} L syr S syr^{hr} it vg cop sah, bei Cypr.

27, 11. I, 52, 1 ff. wird dieser Vers folgendermaßen zitiert: *(καὶ ὅτι οὐκ ἀπεκρίνετο κατηγορούμενος, τοιαῦτα γέγραπται)· „ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν λέγων ...“* Bei Tischendorf fehlt die Notiz, daß bei Or. *ὁ*

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 293.

ἡγεμών vor *λέγων* ausgelassen ist. Dieses Wort fehlt sonst nur noch in syr S.

27, 50. IV, 319, 13 spielt Or. auf diesen Vers frei an mit den Worten: . . . *κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἐξέπνευσεν*, die eine Kontamination von Mk. 15, 37 und der Matthäusstelle darstellen.

27, 51. 54. I, 159, 30 ff. werden aus den verschiedenen Evangelien die Erzählungen über die Kreuzigung Christi zusammengestellt und verglichen; darin ist in Z. 32 *ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω* aus Mt. 27, 51 und Lk. 23, 44 45 zusammengestellt. — I, 162, 13 ff. zitiert Or. V. 54; es fehlt dort nach *λέγοντες* das Adverbium *ἀληθῶς*, das in allen Handschr. des N. T. überliefert ist.

27, 59 60. I, 190, 24 ff. faßt Or. die Parallelstellen über das Begräbnis Jesu zusammen. Da ist es nach den sonstigen Beobachtungen nicht weiter verwunderlich, wenn er dabei 191, 3 in den Worten: *φροντισάντων ἀναγράψαι τὸ λατομητὸν ἢ λαξευτὸν μνημεῖον ἐν πέτρᾳ* Mt. 27, 60 (oder Mk. 15, 46) mit Lk. 23, 53 *(λαξευτόν)* verbunden hat, und 191, 16 f. in noch engerer Zusammenfassung: *καὶ δι' ὅλων ἠνωμένῃ πέτρᾳ λατομητῇ καὶ λαξευτῇ* sagt.

III. Markuszitate.

1, 1—3. Or. handelt über diese Verse ausführlich IV, 134 ff. Die Worte, die Markus aus Jesaias anführt, sagt er dort, stehen nicht alle bei diesem Propheten, vielmehr nur die von *φωνὴ βοῶντος* an folgenden; das Voraufgehende ist dem Propheten Maleachi entnommen. Markus gibt ferner die Worte der Propheten nicht vollständig genau wieder, sondern sagt an Stelle der Jesaiasworte *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν* nur *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* und läßt den Schluß von Mal. 3, 1 *ἔμπροσθέν σου* fort, sodaß das Zitat auf *τὴν ὁδόν σου* ausgeht. Zu bemerken ist hier, daß IV, 135, 10: *οὐ παρέθετο γὰρ τὸ προκείμενον τὸ „ἔμπροσθέν μου“* fälschlich statt *ἔμπροσθέν σου* geschrieben sein muß. Or. selbst kann so nicht diktiert haben, da er, wie wir gleich sehen werden, bei Jesaias *ἔμπροσθέν σου* gelesen hat; außerdem gäbe *ἔμπροσθέν*

μου an der Stelle keinen Sinn[1]. Dieselbe Form von Mk. 1, 1—3, wie an der oben zitierten Stelle, findet sich IV, 18, 18 ff.: *φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς Μάρκος· „ἀρχὴ . . . ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. φωνὴ* etc.". Wenn nun Or. IV, 133, 20 in einem Zitat, das er offenbar aus dem Gedächtnis zusammenstellt *(πρὸς οὓς εἴποιμ' ἄν)*, sagt: *ὦ οὗτοι, ἀπηνῶς πυνθάνεσθε τοῦ ἀπεσταλμένου ἀγγέλου πρὸ προσώπου Χριστοῦ κατασκευάσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἔμπροσθεν αὐτοῦ*, so liegt kein Anlaß vor anzunehmen, er habe hier, also wenige Seiten vor der ausführlichen Erklärung der Stelle, einen anderen Text zugrunde gelegt als dort. Es lag für ihn an dieser Stelle gar kein Grund vor, die Worte des Markus peinlich genau zu zitieren; er sagt auch gar nicht, daß er Markus zitiere, sondern hat vielleicht absichtlich die Jesaiasworte vollständig wiedergegeben. Ich bemerke dies einmal gegen Koetschau, dann aber auch gegen Griesbach[2], der im Zweifel ist, wie man die Stelle aufzufassen habe. Ebenso ist das, was Or. IV, 149, 26 periphrastisch ausführt: *ποῦ γὰρ ἀλλαχόσε ἐχρῆν βαπτίζειν τὸν ἀποσταλέντα ἄγγελον πρὸ προσώπου τοῦ χριστοῦ κατασκευάσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἢ εἰς τὸν τῆς κατασκευῆς οἶκον* besser auf die Prophetenstelle selbst als auf Mk. zu beziehen. Weiterhin wird Mk. 1, 1—3 noch in Mt. XVII, 3 (IV, 90 Lo.) zitiert, und zwar dort in folgender Form: *ἀλλ' ἐπεὶ Ἰωάννης „φωνὴ βοῶντος ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ . . . κυρίου" καὶ οὗτος ἦν, περὶ οὗ ὁ προφήτης ἔλεγεν· „ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω . . . τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου"*. Auch hier, glaube ich, hat Or. nicht eine bestimmte Evangelienstelle im Auge gehabt, sondern hat die Maleachistelle so wiedergegeben, wie sie ihm aus diesem Propheten selbst bekannt war, und die Jesaiasstelle willkürlich abgebrochen. Anders ist allerdings I, 131, 13 zu beurteilen, wo man im Markuszitat, welches ausdrücklich als solches eingeführt wird *(ἀλλὰ καὶ εἷς τῶν εὐαγγελιστῶν, ὁ Μάρκος, φησίν)*, folgendes liest: *„ἀρχὴ . . . ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου"*. An dieser Stelle scheint Or. tatsächlich aus einem Exemplare zu zitieren, in welchem er bei Mk. die Worte *ἔμπροσθέν σου* vorfand.

Von den neutestamentlichen Handschr. haben in V. 2 den Zusatz *ἔμπροσθέν σου*: A f ff$_{1.2}$ g$_{1.2}$ cop arm; es haben ihn nicht: ℵ B D K L a b c q syr^{sch} (syr C u. S fehlen). Es ist wahr-

[1]) Merkwürdigerweise ist dies auch von Koetschau, der das Zitat ZwTh 1900, S. 347 f. behandelt, übersehen worden.

[2]) Opusc. I, 287 ff.

scheinlich, daß das ungenaue Zitat bei Mk. das ursprüngliche ist, und dieses erst später nach dem Prophetentexte ergänzt wurde. In V. 3 haben mit Or. *τὰς τρίβους αὐτοῦ* ℵ A B L ff$_1$ g$_1$ q vg syr^{sch} cop arm aeth, dagegen *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* D a b c f ff$_2$.

1, 7. IV, 141, 7 liest man: *ὁ δὲ Μάρκος „ἐκήρυσσεν", φησίν, „Ἰωάννης λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω, οὗ ... αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ".* Hier fehlt nach *ὀπίσω* das zweite *μου* ebenso wie in B und 102. doch scheint es mir bei Or. nur durch das Versehen eines Schreibers vor dem folgenden *οὗ* ausgefallen zu sein, denn nur wenig weiter unten, p. 143. 19. heißt es: *... ταῦτα μὲν εἰρηκέναι κατὰ τὸ „ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου"*; an dieser Stelle war auch der Ausfall des *μου* weniger leicht möglich.

Am Schluß von V. 7 las Or.: *λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*, nicht *τοῦ ὑποδήματος* (wie L u. cop). Denn er weist gerade ausdrücklich darauf hin, daß hierin zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten ein Unterschied bestehe (IV, 145, 23 ff.). Trotzdem sagt er an einer anderen Stelle (in Mt. XVII, 32. [IV, 155 Lo.]): *καὶ σκόπει ἐν τούτοις διὰ τὸ „λῦσαι τὸ ὑπόδημα ..." καὶ τὸ „οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος αὐτοῦ" γεγραμμένον ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν καὶ κατὰ Μάρκον καὶ ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην, μήποτε οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ λῦσαι τὸ ὑπόδημα τῷ ὑπολῦσαι.* Hier kommt es ihm eben nur darauf an zu zeigen, daß alle Evangelisten das Wort *λύειν* gebraucht haben; infolgedessen achtet er in seinem Zitat nicht auf den feinen Unterschied in den übrigen Worten, den er früher bei der genauen Erklärung beobachtet hatte.

1, 13. IV, 171, 30 stehen die Worte *καὶ τεσσαράκοντα νύκτας* nicht. Tischendorfs Angabe ist danach zu korrigieren.

1, 21. IV, 172, 3 sagt Or. in der Erklärung der Erzählung vom ersten Auftreten Jesu in Kapernaum: *ἔπειτα διηγησάμενος καὶ περὶ Ἀνδρέου καὶ Πέτρου, Ἰακώβου τε καὶ Ἰωάννου, ἀναγράφει ταῦτα· „καὶ εἰσπορευόμενος εἰς Καφαρναοὺμ καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν* etc.". Hätte Or. den letzten Satz wirklich so gelesen, so müßte man sagen, er habe eine Korruptel in seinem Bibeltexte gehabt, denn die Worte *εἰσπορευόμενος καὶ ἐδίδασκεν* können nicht so verbunden werden. Daß hier aber die Korruptel erst innerhalb der Origenesüberlieferung entstanden ist, bezeugt uns die Periphrase der Stelle p. 180, 34, in der es heißt: *καὶ μετὰ τὴν εἰς ἀποστολὴν ἐκλογὴν τῶν τεσσάρων ἁλιέων „εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ καὶ εὐθύς* etc." Das Partizipium *(εἰσπορευόμενος)*

findet sich nur in der lateinischen Übersetzung c, die aber, ohne das zweite *καί* wiederzugeben, „et ingrediens cum eis sabb. in synagog. Capharnaum docebat" bietet. In syr S beginnt der Vers mit den Worten: „and he was teaching on the sabbath in the synagogue" (weshalb das übrige ausgelassen ist, hat Wellhausen in seinem Kommentare zu Markus dargelegt). Die kopt. Übersetzung hat dasselbe wie Or., der Schluß des Verses lautet jedoch dort: „and he was teaching immediately on the sabbaths in the synagogues[1]."

1, 23—25. Or. zitiert IV, 181, 2 ff., wo er zusammenstellt, was die Evangelisten über den Aufenthalt Jesu in Kapernaum gesagt haben: *(ἀλλὰ καὶ πρᾶξιν αὐτοῦ ἀναγράφει γεγενημένην ἐν Καφαρναούμ·) „εὐθύς, γάρ φησιν, ἐν τῇ συναγωγῇ* etc. . . . *ἀνέκραξε λέγων· ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί* (= ℵ^{c} AC arm vgl. Lukas) . . . *οἴδαμέν σε τίς εἶ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ". οἴδαμεν* steht in ℵ L cop arm, *οἶδα* in A B C D syr S vg it; statt *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bieten alle Handschr. *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*. Preuschen meint, aus IV, 409, 7 ginge hervor, daß Or. bei Mk. *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* gelesen habe. Allein an jener Stelle, an der das betr. Zitat mit den Worten eingeführt wird: *ὅμως δ' οὖν ἐρεῖ ὅτι δύναται καὶ πονηρὰ πνεύματα μαρτυρεῖν τῷ Ἰησοῦ καὶ προφητεύειν περὶ αὐτοῦ ἢ μαρτυρεῖν αὐτῷ* (die letzten Worte sind sicherlich unrichtig und müssen gestrichen werden) *ὥσπερ τὸ λέγον „οἴδαμεν* etc.", ist nicht gesagt, ob sich das Zitat auf Mk. oder auf Lk. (4, 34), der *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* hat, beziehen soll. Die weiteren Worte, die Or. dem Zitat hinzufügt, nehmen jedenfalls auf zwei verschiedene Erzählungen Bezug: *καὶ τὰ παρακαλοῦντα αὐτόν, ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν καὶ λέγοντα· „ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς".* Davon geht nämlich der erste Teil bis *ἀπελθεῖν* offenbar auf Lk. 8, 31 zurück, denn bei diesem allein findet sich der Ausdruck *εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*. Das Folgende steht aber weder bei Lk. noch bei Mk. in dieser Erzählung. Bei Mt. ist zwar 8, 29 statt *ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς* in ℵ* und cop die Lesart überliefert: *ἦλθες ὧδε ἡμᾶς ἀπολέσαι πρὸ καιροῦ*, aber ich glaube nicht, daß Or. die Worte aus dieser ihm etwa in jener Form bekannten Stelle entlehnt hat, sondern mir scheint es wahrscheinlicher, daß er sie gedächtnismäßig aus der Erzählung Mk. 1, 23 ff. = Lk. 4, 31 ff. entnommen hat. Somit ist also auch den vorher anscheinend aus Mk. zitierten Worten gegenüber

[1]) The Coptic Version of The New Testament, Oxford 1898.

Vorsicht geraten, auch sie werden auf einem gedächtnismäßigen Zitate beruhen; einen Schluß auf eine Lesart des Or. möchte ich nicht darauf aufbauen. Auch durch IV, 411, 29 ff. wird nichts bewiesen. Preuschen bemerkt dort zu den Worten des Or.: *ὅπου γε οὐ πάντη ἀγνοῶν καὶ ὁ διάβολος εὑρίσκεται τὸν Ἰησοῦν υἱὸν ὄντα θεοῦ ἐν τοῖς ἀναγραφεῖσιν ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν εἰρῆσθαι ὑπ' αὐτοῦ πρὸς τὸν κύριον*: „vgl. Mk. 1, 24 u. ä." Or. spricht aber hier doch gar nicht von den Dämonen, die Jesus „Sohn Gottes" nennen, sondern vom Teufel, der Jesus in der Versuchungsgeschichte als „Sohn Gottes" anrede. Übrigens müßte Pr. nach seiner Bemerkung dann doch in dieser Stelle ein Anzeichen dafür finden, daß Or. Mk. 1, 24 *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* gelesen habe. Sicheres läßt sich also über die Lesart des Or. nicht ermitteln, es bleibt immerhin die Möglichkeit bestehen, daß er eine Handschr. benutzt hat, in der die sicher echten Worte *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* in die bekanntere Wendung *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* umgesetzt waren.

2, 14. I, 113, 6 steht die Auseindersetzung des Or. mit der Behauptung des Celsus, daß Christus *ἐπιρρήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους* zu Jüngern gehabt habe. Or. weist zur Entkräftung dessen darauf hin, daß unter der Zahl der zwölf von Jesus ausgewählten Apostel nur Matthäus ein Zöllner sei, und Jakobus und Johannes Fischer, denn Petrus und Andreas dürften nicht zu den Fischern gerechnet werden. Er fügt diesen Worten jedoch noch ein weiteres Zugeständnis hinzu: *ἔστω δὲ καὶ ὁ Λευὴς* (cod. P hat die bessere Schreibung *Λευΐς*) *τελώνης ἀκολουθήσας τῷ Ἰησοῦ*. Diese Bemerkung muß augenscheinlich ihren Grund in Mk. 2, 14 (oder Lk. 5, 27) haben, d. h. Or. muß dort *παράγων εἶδεν Λευεὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου* etc. gelesen haben, wie in ℵ A B L f ff$_1$ g$_2$ q vg cop arm aeth überliefert ist. In den Handschr. D 13. 69 a b c e ff$_2$ g$_1$ steht hier *Ἰάκωβον* statt *Λευείν*; das ist offenbar Korrektur nach 3, 18, wo unter den 12 Aposteln ein Alphäussohn mit Namen Jakobus aufgezählt wird. Or. fährt indessen an der ausgeschriebenen Stelle fort: *ἀλλ' οὔτι γε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν εἰ μὴ κατά τινα τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου*. Er sagt also im ganzen: zugegeben, daß auch der Zöllner Levi Jesu nachgefolgt ist, so gehörte er doch jedenfalls nicht zu den 12 Aposteln, man müßte sich denn auf einige von den Markusexemplaren, in denen er unter den Aposteln aufgezählt wird, berufen wollen. Or. muß also Mk. 3, 18 in einigen Handschr. den Namen *Λευΐς* im Apostelkataloge gefunden haben. Anders

können die Worte des Or. schlechterdings nicht interpretiert werden. So haben auch bereits Mosheim[1] und dann Hort[2] die Stelle aufgefaßt, während Griesbach[3] sie unrichtig erklärt. Sie haben aber weiter den Schluß gezogen, daß Or. dann im Apostelkataloge Mk. 3, 18 in einigen Handschr. an Stelle von *Θαδδαῖος Λεββαῖος* gelesen, also die Lesart von D a b ff$_2$ i q gehabt habe[4]. Diesen Schluß halte ich nicht für richtig. Man kann dagegen mit Griesbach einwenden, daß Or., der in der Etymologie von Eigennamen solche Akribie beweise, nicht ohne weiteres *Λευίς* und *Λεββαῖος* für identische Namen erklärt haben würde. Tatsächlich sind es auch zwei voneinander verschiedene Namen; es ist nicht, wie Hort[5] meint, *Λεββαῖος* nur die griechische Form des hebräischen *Λευίς;* vielmehr geht *Λεββαῖος* auf den hebräischen Namen לבאי zurück, ein Hypokoristikum[6], welches mit dem durch das griechische *Λευίς* wiedergegebenen hebräischen Namen nichts zu tun hat. Ferner ist noch zu bedenken[7], daß der, welcher annimmt, Or. habe tatsächlich keinen Unterschied zwischen den beiden Namen gemacht, zu der weiteren Annahme gezwungen wird, daß Or. auch in dem Apostelverzeichnisse Mt. 10, 3 *Λεββαῖος* gelesen habe an der Stelle, an welcher ℵ B cop lat^{noun} vg *Θαδδαῖος*, D k 122 Chr *Λεββαῖος*, C$_2$ E F etc. arm aeth *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος,* endlich die Minuskeln *Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθείς* und einige lateinische Übersetzungen Iudas Zelotes haben. Meines Erachtens geht aus den angeführten Worten des Or. nur dies hervor, daß in einigen Exemplaren des Markusevangeliums zur Zeit des Or. in 3, 18 der Name *Λευίς* gestanden hat. Wahrscheinlich hat er hier an Stelle von *Ματθαῖος* gestanden, und zwar ursprünglich, während *Ματθαῖος* erst dafür eingesetzt ist, um Mißverständnisse auszuschließen[8].

4, 1—9. 13—20. I, 44, 15 ff. benutzt Or. die Parabel vom Säemann in freier Weise zu seiner Paränese *(δείξωμεν, ὅτι ἡ ψυχὴ ἡμῶν ἔλαβε τὸν σπόρον αὐτοῦ).* Er richtet sich dabei

---

[1]) In einer Anm. zu dieser Stelle in seiner deutschen Übersetzung.
[2]) The New Testament by Westcott and Hort, Introduction p. 24.
[3]) Opusc. I, 298 ff.
[4]) Ebenso neuerdings Schermann, TU. XXXI, 2, 1907, p. 199 ff.
[5]) A. a. O. S. 24 zu Mt. 10, 3.
[6]) S. Wellhausen, Markusevangelium S. 25. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik S. 301.
[7]) Vgl. Griesbach a. a. O. — [8]) Eine Vermutung von E. Schwartz.

nicht nach der Erzählungsform eines bestimmten Evangelisten, sondern bietet zunächst ein Gemisch der verschiedenen Fassungen, später (45, 11 ff.) aber, wo es ihm von Bedeutung zu sein scheint, führt er die Worte der Synoptiker voneinander reinlich geschieden an.

4, 12. In dem Buche „*περὶ ἀρχῶν*" stellt Or. III, 6 (Philocalia p. 157, 25 ff. ed. Rob.) Stellen aus der Schrift zusammen, welche anscheinend beweisen, daß der Mensch keinen freien Willen besitze, um zu zeigen, wie diese zu verstehen seien. Dabei sagt er unter anderem: *ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ ἐκ τοῦ εὐαγγελίου* etc. (ein bestimmtes Evangelium bezeichnet er also nicht), dann folgen die Worte: *τί ὁ σωτὴρ ἀποκρίνεται πρὸς τοὺς πυθομένους, διὰ τί ἐν παραβολαῖς τοῖς πολλοῖς λαλεῖ.* Diese scheinen auf Mt. 13, 10 zurückzugehen, wo allein berichtet wird, daß die Jünger so gefragt hätten. Die weiter von Or. angeführte Antwort Jesu auf diese Frage muß man jedoch entweder auf Mk. 4, 12 oder Lk. 8, 10 zurückbeziehen (denn Mt. 13, 13 steht *ὅτι ... βλέπουσιν*, nicht *ἵνα ... βλέπωσιν*). Die von *ἵνα, φησίν, βλέποντες* an folgenden Worte sind in derselben Form bei Mk. in syr S und cod. *Δ* zu lesen, während ℵ A B C D cop vg: *ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν* bieten; in E* F G H ist fälschlich *μή* vor *βλέπωσιν* eingeschoben.

An einer späteren Stelle (c. 15 Anf., p. 166, 30 ff.), wo Or. die zitierte Stelle erklärt, heißt es: *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσι, μήποτε* etc. Hier erscheint es mir wirklich zweifelhaft, ob das Zitat richtig überliefert ist, denn Or. sagt kurz darauf in Worten, die er einem fingierten Gegner in den Mund legt (p. 167, 6 f.): *καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀπαγγέλλει αὐτοῖς σαφέστερον, μήποτε ἴδωσιν καὶ συνιῶσιν.* So hätte er nicht schreiben können, wenn er nicht vorher ebenfalls zitiert hatte: *ἵνα βλέποντες μὴ ἴδωσιν.* Trotzdem dürfen die Worte nicht auf Mk. zurückbezogen werden, sondern auf Lk. 8, 10, wo *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι (μὴ ἴδωσιν* in D L*) καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν* (anders in ℵ 13. 69. cop arm) überliefert ist. Die übrigen Worte dagegen, von *μήποτε* an, sind aus Mk. Or. zitiert also hier an zwei verschiedenen Stellen verschieden nach dem Gedächtnis bzw. bildet ein Mischzitat aus parallelen Bibelstellen.

4, 17. I, 45, 20 steht in einem Zitate, das nach eigener Angabe des Or. aus Mk. entnommen ist, folgendes: *καὶ οὐκ ἔχουσι ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν, ἐπὰν γενομένης*

θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθέως σκανδαλίζονται (so im cod. P des Or., *σκανδαλίζωνται* aus *σκανδαλίζονται* corr. M_1). *ἐπάν* vor *γενομένης* ist durch keine neutestamentlichen Handschr. bezeugt, sondern *εἶτα* ist überliefert, und weiterhin *σκανδαλίζονται* (D *σκανδαλισθήσονται*), nicht *σκανδαλίζωνται*. Die im Origenestexte stehenden Worte sind offenbar verderbt: *ΕΙΤΑΓΕΝ* konnte sehr leicht in *ΕΠΑΝΓΕΝ* verlesen werden; dann war aber *σκανδαλίζονται*, welches noch im cod. M stand, notwendigerweise in *σκανδαλίζωνται* zu korrigieren. Or. selbst scheint die Worte ohne die Korruptel gelesen und zitiert zu haben, denn er leitet seine Zitate aus den drei Synoptikern folgendermaßen ein: *ἀκούομεν γάρ, τίνα τρόπον ἡ γραφὴ παριστᾶσα τοὺς μὲν ἐν καιρῷ θλίψεως ἢ διωγμοῦ σκανδαλιζομένους μετὰ τὸ ἐν χαρᾷ δοκεῖν παρειληφέναι τὰ ἅγια μαθήματα καὶ σκανδαλιζομένους τῷ μὴ ἔχειν αὐτοὺς ῥίζαν, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν πιστεύειν.*

5, 26 ist III, 148, 27 frei mit Lk. 8, 43 verbunden: *καὶ γὰρ ἐκείνη ἡ αἱμορροοῦσα ... ἰατροὺς* (= Mk. 5, 26) *καὶ οὐκ ἴσχυσεν ὑπ᾽ οὐδενὸς αὐτῶν θεραπευθῆναι* (= Lk. 8, 43). Or. stellt an dieser Stelle zusammen, was von den verschiedenen Evangelisten über dieselbe blutflüssige Frau ausgesagt sei.

6, 3. Or. hält dem Celsus in einer Entgegnung II, 106, 4 vor: *... ἀλλὰ καὶ οὐ βλέπων, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται.* Dies hätte er nicht so fest behaupten können, wenn nicht wirklich in den ihm bekannten Evangelienexemplaren Christus an keiner Stelle als *ὁ τέκτων* bezeichnet war. Es ist daher aus den Worten des Or. mit Griesbach[1] zu schließen, daß er auch Mk. 6, 3, wo die wichtigsten Textzeugen *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* bieten, gelesen hat: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*, eine Lesart, die sich heute nur in Minuskeln, in arm aeth und altlateinischen Übersetzungen findet und ohne Zweifel aus der Parallelstelle bei Mt. stammt. Koetschau[2] meint, Or. sei sich gerade nicht der Stelle im Markusevangelium bewußt gewesen, weil er überhaupt dieses Evangelium weniger genau studiert und gekannt habe; für letztere Behauptung glaubt er in den Äußerungen II, 341, 9 einen Beweis gefunden zu haben. Or. sagt dort, daß er um einer bestimmten Sache willen das Markusevangelium genau nachgeprüft habe. Damit ist zwar gesagt, daß er sich in der Regel auf sein Gedächtnis

[1]) Opusc. I, 263, Anm. 26. — [2]) Praef. zu I, S. 34.

verließ, es ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß er auch bei anderen wichtigen Gelegenheiten sorgfältiger untersuchte, ohne es ausdrücklich anzugeben, und gerade in der Apologie gegen Celsus mußte er seiner Argumente sicher sein.

6, 39. In Mt. XI, 3 (III, 73 Lo.), wo Or. die Erzählung von der Speisung der Fünftausend (Mt. 14, 15 ff.) erklärt und dazu die Parallelerzählungen des Mk. und Lk. vergleicht, sagt er u. a.: *εἶτα ἐπεὶ τάγματα διάφορά ἐστι τῶν δεομένων τῆς ἀπὸ Ἰησοῦ τροφῆς μὴ πάντων τοῖς ἴσοις λόγοις τρεφομένων, διὰ τοῦτο οἶμαι τὸν μὲν Μάρκον πεποιηκέναι· „καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς πᾶσιν ἀνακλιθῆναι συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ“.* Das stimmt ungefähr mit dem überein, was bei Mk. 6. 39 in ℵB*G syr S lat q überliefert ist *(καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλιθῆναι πάντας συμπόσια* etc.*)*, nur geht aus dem, was Or. zitiert, deutlicher hervor, daß Jesus direkt den Befehl gegeben hat, *τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι*, und nicht den Jüngern den Auftrag gegeben hat, für das Lagern der Menge Sorge zu tragen, weil hinter *αὐτοῖς*: *πᾶσιν* eingeschoben ist, das sonst durch keine Handschr. bezeugt ist. An einer späteren Stelle desselben Kommentars (in Mt. XI, 19. [III, 123 Lo.]), wo er die andere Version dieser Erzählung (Mt. 15, 32 ff.) erläutert und mit der voraufgehenden vergleicht, sagt er jedoch: *κἀκεῖ μὲν κελεύει τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι [ἢ ἀναπεσεῖν]*[1] *ἐπὶ τοῦ χόρτου — ἐνθάδε δὲ οὐ κελεύει, ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ [ἀνακλιθῆναι] ⟨ἀναπεσεῖν⟩*[1] und fügt hinzu, um zu zeigen, daß auch bei Lk. und Mk. in der ersten Erzählung an der betreffenden Stelle eine Befehlsform gebraucht sei: *καὶ γὰρ ὁ Λουκᾶς „κατακλίνατε αὐτοὺς“ ἀνέγραψε καὶ ὁ Μάρκος „ἐπέταξε, φησίν, αὐτοῖς πάντας ἀνακλῖναι“.* So (oder *ἀνακλῖναι πάντας*) steht bei Mk. in A B_2 D L f vg, wodurch dann also im Gegensatz zu der bereits angeführten Lesart ausgedrückt ist, daß Jesus nicht das Volk direkt aufgefordert habe, sich zu lagern, sondern durch seine Jünger die Weisung habe erteilen lassen.

Da sich aus der Exegese nicht beweisen läßt, daß Or. nur die eine dieser beiden Lesarten, die andere sicher nicht gekannt habe, so kann man aus den ausgeschriebenen Stellen nur so viel ableiten, daß er beide gekannt hat. Dann hat er wahrscheinlich an der letztgenannten Stelle die zweite Lesart gewählt, weil die unmittelbar vorher zitierten Lukasworte den Gedanken in dieser Form ausdrücken.

---

[1]) S. dazu meine Ausführungen zu Mt. 14, 19.

7, 4. V. 3 und 4 zitiert Or. in Mt. XI, 11 (III, 96/97 Lo.), wo er dann genauer über die Satzungen der Pharisäer spricht. Er sagt dort: *Ἐμνήσθη δὲ καὶ ὁ Μάρκος, ἀφ' οὗ χρησίμως παραστησόμεθα περὶ τῆς παραβάσεως τῶν πρεσβυτέρων* (sicherlich Korruptel für *περὶ τῆς παραδόσεως τῶν πρεσβυτέρων*, denn das folgende Markuszitat spricht von den *παραδόσεις*, und der überlieferte Ausdruck ist an sich unmöglich) *δοξάντων* etc. *. . . τὰ κατὰ τὸν τόπον οὕτως ἔχοντα*: dann folgt Mk. 7, 3—4. Tischendorf hat zu 7, 4 nicht angemerkt, daß Or. hier im Gegensatz zu den handschr. Zeugen des N. T. *καὶ ἄλλα τινά ἐστιν* bietet (statt: *καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν*).

8, 34 ff. I, 12, 13 wird 8, 34—37 in einem Zuge zitiert. Die Angaben über Or. bei Tischendorf sind darnach in folgendem zu ergänzen: in V. 34 bietet Or.: *ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν* = C* D a b f ff$_2$ g$_2$ q vg *(ὀπίσω μου ἐλθεῖν* ℵ A B C$_2$ c g$_1$ k syr S cop*)*, und in V. 36 *τί δέ* statt des allgemein überlieferten *τί γάρ*. Aus der I, 12, 21 einsetzenden Exegese läßt sich für die Lesart des Or. kein Schluß ziehen, da er vorher alle drei Parallelstellen aufgeführt hat und sich nun ohne Unterschied auf ihren Text zurückbezieht.

9, 6. In der Interpretation von Mt. 17, 4 *(ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, καλόν ἐστιν* etc.*)* verweist Or. in Mt. XII, 40 (III, 194 Lo.) auf die Parallelstellen bei Mk. und Lk. mit den Worten: *διὰ τοῦτο δὲ μάλιστα ταῦτα* (nämlich die Bedeutung der Antwort des Petrus) *ζητητέον, ἐπεὶ ὁ μὲν Μάρκος ἐπήγαγεν αὐτοῖς ὡς ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου τὸ* (Mk. 9, 6) *„οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀπεκρίθη“, ὁ δὲ Λουκᾶς* (Lk. 9, 33) *„μὴ εἰδώς“, φησιν, „ὃ λέγει“*. Was er hier aus Mk. zitiert, steht dort in dieser Form nur im cod. ℵ und in syr S; in den übrigen Handschr. steht teils *τί ἀποκριθῇ* (so in B C* L 1. 28. 33. 2^{pe}. k vg cop), teils *τί λαλήσῃ* (C$_3$ U*), oder *λαλήσει* (A D a c ff$_2$ n q [loqueretur] b f vg aeth [diceret]). Daß *ἀπεκρίθη* bei Or. wirkliche Lesung (nicht Schreibfehler für *ἀποκριθῇ*) ist, geht daraus hervor, daß Or. die Lukasworte *μὴ εἰδώς, ὃ λέγει* zum Vergleich und zur Erklärung des Gedankens heranzieht und auf diese Weise erschließt, Petrus habe die Worte, mit denen er Jesus anrede, nicht mit vollem Bewußtsein, sondern *ἐν ἐκστάσει*, von einem Geiste getrieben, gesprochen (vgl. *ἐπιστήσεις οὖν, εἰ κατ' ἔκστασιν ταῦτα ἐλάλει* etc. und alles Folgende). Diese Auffassung war nur möglich, wenn er in seinem Exemplare las: *οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀπεκρίθη*, d. i. er wußte nicht (war sich nicht bewußt), was er antwortete; denn

die andere Lesart: *οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀποκριθῇ* bedeutet: er wußte nicht, was er antworten sollte.

In demselben Kap. verbindet Or., nachdem er p. 197 (Lo.) zum zweiten Male zitiert hat: *καὶ τὸ „οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀπεκρίθη“*, p. 199/200 die Worte des Lk. und Mk. in folgendem: . . . *λέγει τὸ „καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι“ καὶ τὰ ἑξῆς, „μὴ εἰδώς, ὃ λέγει, οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἐλάλει“. ἐλάλει* statt *ἀπεκρίθη* in den aus Mk. entnommenen Worten wird auf willkürlicher Freiheit des Or. beruhen. Er braucht dieses Verbum bereits vorher c. 40 Anf., nachdem er die Worte der Evangelisten zitiert hat, in seiner Interpretation (p. 195 Lo.): *εἰ δὲ οὔπω ἦν πνεῦμα, καὶ ὁ μὴ εἰδώς, τί ἐλάλει, ὑπό τινος κινούμενος πνεύματος ἐλάλει* — auch statt des *λέγει* des Lk., p. 197 unten sogar in einem Zitat aus Lk. ganz ebenso, wie weiter unten für *ἀπεκρίθη* des Mk., obwohl er an allen übrigen Stellen dieser Interpretation aus Lk. das im N. T. allgemein überlieferte *μὴ εἰδώς, ὃ λέγει* anführt.

9, 37 wird in Mt. XIII, 19 (III, 245 Lo.) in der Interpretation der Parallelstelle bei Mt. (10, 40) zum Vergleiche herangezogen, wird jedoch in demselben Kapitel an zwei Stellen in voneinander abweichender Form zitiert. Zuerst nämlich sagt Or. in seinem Bericht über die Markusstelle (p. 245 unten Lo.): *καὶ ἑξῆς τούτοις φησίν, ὅτι „λαβὼν παιδίον . . . εἶπεν αὐτοῖς·* (v. 37) *ὃς ἐὰν ἓν τῶν παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ δέχεται“*, dann im weiteren Verlaufe der Interpretation (p. 246): *καὶ τούτῳ γε τῷ παιδίῳ ἐξωμοιώθησάν τινες, περὶ ὧν εἶπε τὸ „ὃς ἐὰν ἓν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται“*. Daß er aber *ἓν τῶν τοιούτων παιδίων* und nichts anderes in seinem Texte gehabt hat, geht aus seiner Erklärung deutlich hervor. Er sagt darin, daß jenes *παιδίον*, welches Jesus in seine Arme geschlossen habe, allegorisch als der heilige Geist aufzufassen sei, und daß diesem Kinde diejenigen glichen, von denen gesagt werde: *ὃς ἐὰν* etc. Aus diesem mit *ὃς ἐὰν* beginnenden Verse mußte also ersichtlich sein, daß einige Menschen jenem Kinde gleichen könnten; das ist aber nur der Fall bei der Lesart *ἓν τῶν τοιούτων παιδίων*. Dann ist also wahrscheinlich an der ersten Stelle *τοιούτων* von einem Abschreiber übergangen worden. Die Lesart, welche dem Or. vorlag, findet sich in den Handschr. A B D L it vg, die andere: *τῶν παιδίων τούτων* in ℵ C Δ; in der kopt. Übersetzung erscheinen beide mit einander verbunden: „he, who will receive one of these children of this kind in my name“.

11, 1. In Mt. XVI, 14 (IV, 43 Lo.) führt Or. gelegentlich der Interpretation von Mt. 21, 1 auch den Bericht des Mk. über den Einzug Jesu in Jerusalem an: *καὶ ὁ Μάρκος δὲ κατὰ τὸν τόπον οὕτως ἀνέγραψε· „καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος . . .;* dazu ist noch zu vgl. XVI, 17 (IV, 52 Lo.): *ἴδωμεν δὲ περὶ τῆς Βηθφαγὴ μὲν κατὰ Ματθαῖον, Βηθανίας δὲ κατὰ Μάρκον, Βηθφαγὴ δὲ καὶ Βηθανίας κατὰ τὸν Λουκᾶν.* Or. las also in dem hier benutzten Markusexemplare: *ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς Βηθανίαν.* Diesen Text bieten heute D a b c ff$_2$ i^1 vg, während in den übrigen Handschr. (ℵ A B C L f g$_2$ q etc.) vor *καὶ εἰς Βηθανίαν* die Worte *εἰς Βηθφαγή* eingeschoben sind (in syr S so: *εἰς Βηθφαγὴ εἰς Βηθανίαν*). Diese zweite Lesart findet sich ebenfalls bei Or., nämlich IV, 192, 28 (Joh.-Komm.), wo ein längeres Zitat mit den Worten beginnt: *δεύτερα δὲ τὰ Μάρκου· „καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν* etc.“ Man muß also annehmen, daß Or. hier ein anderes Exemplar des Mk. zugrunde gelegt hat[2]. Möglich wäre hier immerhin auch die Erklärung, daß im letzteren Zitate die gewöhnliche Lesart von einem Abschreiber hineingesetzt sei[3], da das Zitat größeren Umfang hat.

Die ursprüngliche Textform des Mk. kann nur *εἰς Βηθφαγή* enthalten haben; diesen Ortsnamen hat Mt. allein, muß ihn also in der Markusvorlage allein vorgefunden haben. Daß *εἰς Βηθανίαν* nur eine Variante hierfür ist, hat Wellhausen richtig erkannt[4]. Im cod. D und den anderen Handschr., zu denen das erstere Origeneszitat stimmt, ist die ursprüngliche Lesart getilgt und die spätere Variante an ihre Stelle gesetzt. Dies macht sich äußerlich noch dadurch bemerkbar, daß jenes *καί,* welches vor *εἰς Βηθανίαν* nur dann eine Berechtigung hat, wenn *εἰς Βηθφαγή* vorausgeht[5], in dieser letzteren Gruppe von Handschr. trotzdem beibehalten worden ist.

---

[1]) Cod k bietet: „et cum adpropinquaret hierosolima in bethania ad montem eleon mittit etc.“, trennt also „in bethania“ ab und zieht es zum folgenden.

[2]) Die Bemerkungen in Mt. XVI, 17 widersprechen dem nicht; sie sind nicht allgemein gesagt, sondern mit Beziehung auf die XVI, 14 zitierten Evangelientexte (bzw. Exemplare).

[3]) Griesbach, Opusc. I, 284. — [4]) Markusev., S. 42.

[5]) Denn in den Handschr. der ersten Gruppe folgt auf *εἰς Ἱεροσόλυμα* unmittelbar *εἰς Βηθφαγή* (in der koptischen Übersetzung werden Mt. 21, 1

11, 3. In Mt. XVI, 16 (IV, 48 Lo.) findet sich folgendes Zitat dieses Verses: *(ἢ) „ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί λύετε τὸν πῶλον; εἴπατε* etc.“ Daß diese Worte ein Zitat aus Markus sind, geht hinlänglich daraus hervor, daß die voraufgehenden, an die mit *ἤ* angeschlossen wird, aus Mt. entnommen sind, und das Zitat der Parallelstelle bei Lk. unmittelbar darauf folgt *(καὶ κατὰ τὸν Λουκᾶν δὲ* etc.*)*. Die Form des Zitates stimmt mit D 69 a b f ff$_2$ i überein. Im Gegensatz dazu zitiert Or. IV, 193, 2: *καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε* etc.[1], d. i. die Lesart der Handschr. ℵ A B C L q cop (ohne *τοῦτο* k vg u. a.). Auch hier steht die üblichere Lesart in dem umfangreicheren ausgeschriebenen Texte.

Als Schluß von V. 3 führt Or. in Mt. XVI, 14 (IV, 44 Lo.) an: *(. . καὶ τὰ ἑξῆς, ἕως τοῦ) „καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ“*. XVI, 16 (IV, 48 Lo.) sagt er dagegen: *ἀλλὰ ζητήσει τις, πῶς ὁ λόγος τῶν ἑξῆς ἀκόλουθος ἔσται τοῖς ἀποδεδομένοις, οὕτως ἐχόντων· „εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτοὺς“ ἢ „καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε“*, von welchen Worten die zuerst zitierten aus Mt., die dann folgenden aus Mk. entnommen sind, wie aus dem Weiteren erhellt. Or. las demnach bei Mk.: *καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε* (= ℵ B C* D. *καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ* ist nur in k übersetzt) und das Zitat XVI, 14 ist entweder verstümmelt überliefert oder von Or. selbst gekürzt worden, da für ihn kein besonderer Grund vorlag, die Worte genau anzugeben. IV, 193, 4 werden die gleichen Worte wie in Mt. XVI, 16 zitiert, nur fehlt hier *πάλιν* wie in den Handschr. A C$_2$ it vg cop syr S arm aeth.

11, 4. In Mt. XVI, 18 (Lo. IV, 54) heißt es: *ὁ δὲ Μάρκος οὕτω (τὰ) κατὰ τὸν τόπον ἐξέθετο· „καὶ ἀπελθόντες εὗρον πῶλον δεδεμένον . . .“*, IV, 193, 4 dagegen: *καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον δεδεμένον . . .* Von den Handschr. des N. T. haben *ἀπελθόντες εὗρον* D 2^{pe} b f ff$_2$ q vg syr^{sch}; *ἀπῆλθον καὶ εὗρον* ℵ B L Δ c k (jedoch k: abierunt et dixerunt [in V. 6], läßt also die dazwischenstehenden Worte aus, vielleicht wegen des Homoeoteleutons, vorausgesetzt, daß dieser Codex bereits aus einer lateinischen Vorlage abgeschrieben ist) syr S cop; *ἀπῆλθον δὲ καὶ εὗρον* A C. Wiederum steht die weiter verbreitete Lesart in dem längeren Zitate IV, 193, 4.

---

beide Bezeichnungen noch stärker getrennt: „and having approched Ierusalem, he came to Bethphage and Bethany“).

[1]) Die Anm. Preuschens kann zu Irrtümern führen: Or. bietet in Mt. XVI, 16 nicht *λύετε* statt *ποεῖτε*, sondern *λύετε τὸν πῶλον* statt *ποεῖτε τοῦτο*.

Endlich ist noch zu bemerken, daß bei Or. an allen Stellen der Artikel vor *πῶλον* fehlt (= A B D L cop, gegen ℵ C syr S).

11, 7/8. IV, 193, 8 ff. wird zitiert: . . . *καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν. ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν.* Diesen Text bezeugt keine Handschr. Allein auch Or. kann eine derartige Textform nicht vorgelegen haben. Denn er referiert IV, 204, 4 ff., wo er von den Erzählungen des Mk. und Lk. spricht (Z. 22): *ὅτι οὖν φασιν οἱ μαθηταὶ . . . ἄγουσι πρὸς τὸν Ἰησοῦν τὸν πῶλον γυμνόν, ἐπιρρίπτουσι τὸν ἴδιον κόσμον, ἵνα τοῖς ἐπιβληθεῖσι τῶν μαθητῶν ἱματίοις ἐπικαθεσθεὶς ὁ κύριος ἀναπαύσηται.* Mag er auch bei diesen Worten vorwiegend an Lukas gedacht haben, so hätte er doch, wenn er wirklich die oben zitierten Worte bei Mk. gelesen hätte, den gewichtigen Unterschied, der dann zwischen den beiden Erzählungen bestand, nicht übergehen dürfen. Es läßt sich nun auch noch zeigen, inwiefern die Worte IV, 193, 8 korrupt überliefert sind. Die in jenem Zitate vermißten Worte müssen nämlich infolge eines Homoeoteleutons ausgefallen sein[1], und zwar in der Weise, daß der Schreiber von *τὰ ἱμάτια αὐτῶν* in V. 7 auf *τὰ ἱμάτια αὐτῶν* in V. 8 übersprang und demgemäß zu schreiben fortfuhr: *ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν. ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν . . .* Diese unverständlichen Worte wurden dann später dadurch verständlich gemacht, daß die Worte *ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν* hinter *ἐκ τῶν ἀγρῶν* gestellt wurden. In ähnlicher Weise, ebenfalls infolge Homoeoteleutons, sind an dieser Stelle in syr S die Worte von *ἄλλοι δὲ στιβάδας* bis *εἰς τὴν ὁδόν* ausgefallen. Denn man muß zur Erklärung dieser Lücke annehmen, daß in der Vorlage dieser Übersetzung die durch die Handschr. A D it vg vertretene Lesart: *ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν* (statt *κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν* = ℵ B L cop und Or.) gestanden hat.

11, 9/10. In Mt. XVI, 18 (IV, 54 Lo.) findet sich folgendes Zitat aus Mk.: „. . . *καὶ λύουσιν αὐτὸν*“ *καὶ τὰ ἑξῆς, ἕως τοῦ* (V. 10) „*εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβίδ, εἰρήνη ἐν τοῖς ὑψίστοις*“. Diese Lesart ist nur in syr S überliefert, alle anderen Handschr. haben am Schluß von V. 10 die Worte: *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις,* außer einigen Minuskeln, in denen aus Lk. 19, 38 hinzugefügt ist: *εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.* Daher ist von Soden[2] der Meinung, daß die syrische

[1]) Nachträglich fand ich dieselbe Annahme bei v. Soden I, 2 p. 1519.
[2]) I, 2 p. 1513.

Übersetzung durch Or. beeinflußt sei. Indessen stimmt erstens nicht, was er über deren Lesart angibt — es steht dort nur *εἰρήνη*, nicht *ὡσαννὰ εἰρήνη* —, und zweitens ist es wenig wahrscheinlich, daß Or. bei diesem genauen Zitat eine willkürliche Änderung gegen seine Handschr. vorgenommen haben sollte. Die dem Origeneszitat zugrunde liegende Handschr. und syr S gehen vielmehr auf dieselbe Vorlage zurück. Wie jedoch das Eindringen des *εἰρήνη* an Stelle von *ὡσαννά* (welches sicher ursprünglich ist, vgl. Mt. 21, 9 *ὡσαννά ἐν ὑψίστοις*) zu verstehen ist, bleibt mir noch unklar[1].

11, 13. In Mt. XVI, 29 (IV, 79 Lo.) heißt es: *ὁ δὲ Μάρκος ἀναγράψας . . . ὅτι . .*, dann folgen die Worte des Mk. selbst, darunter: *ἦλθεν ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ*, welche in der Interpretation aufgenommen werden durch: *εἶποι γὰρ ἄν τις, εἰ μὴ ὁ καιρὸς σύκων ἦν, πῶς ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ*. Or. bietet also die Lesart von 2^{pe} a f q; die Handschr. ℵ A B C vg cop syr S haben *εἰ ἄρα τι εὑρήσει* (oder *εὑρ. τι*), D latt.: *εἴδειν, ἐάν τι ἐστίν*.

11, 18. In Mt. XVII, 14 (IV, 119 Lo.) liest man: *καὶ ὁ Μάρκος δὲ τὰ παραπλήσια ὑποβάλλει λέγων· „καὶ ἤκουσαν . . . ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτὸν, ὅτι πᾶς ὁ λαὸς ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ“*. Daß Or. wirklich *λαός* anstatt *ὄχλος* gelesen hat, bestätigen die folgenden Worte der weiteren Erklärung: *καὶ οὐδὲν δύναται γενέσθαι ὑπὸ τῶν προειρημένων ἀρχιερέων καὶ γραμματέων, ζητούντων ἀπολέσαι τὸν Ἰησοῦν ἐξ ἀνθρώπων καὶ ἐκλῦσαι τὴν ἔκπληξιν παντὸς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. ὁ λαός* findet sich nur in syr S und lat k (totus populus).

11, 20/21. In Mt. XVI, 29 (IV, 82 Lo.) heißt es: *ὁ δὲ κατὰ τὸν Μάρκον Πέτρος ἰδὼν τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν εἶπε τῷ Σωτῆρι· „ἰδοὺ ἡ συκῆ, ἣν κατηράσω, ἐξηράνθη“*. Die Worte des Markus sind hier etwas frei gestaltet, jedoch ohne Änderung ihres Sinnes. Ich erwähne die Stelle, um mit ihr II, 400, 14 ff.: *ἵνα καὶ ὃ δοκοῦσιν* etc. zu vergleichen. Dort müssen nämlich die Worte: *καὶ ἐκ ῥιζῶν ἀρθείσῃ* korrupt sein[2]. Nirgends ist im Evangelium die Rede davon, daß der Feigenbaum mit den Wurzeln ausgerissen sei. Außerdem ist an jener Stelle folgendes zu bedenken. Der Vergleichspunkt liegt dort zunächst in dem *ξηραίνεσθαι*, heißt es doch: *ὁμοίως τῇ συκῇ . . .*

[1]) E. Schwartz vermutet, daß es Übersetzung von *ὡσαννά* ist.

[2]) Anderer Meinung ist Koetschau.

ξηραινόμενοι. Erst von *εἴ τι εἶχον* an nimmt der Vergleichssatz die Wendung, daß er an das voraufgehende *ἵνα καὶ ὃ δοκοῦσιν ἔχειν ἀρθῇ ἀπ' αὐτῶν* anschließt. Ich halte daher die Änderung, welche schon von dem anonymen „Anglus" vorgeschlagen worden ist, nämlich *ξηρανθείσῃ* für *ἀρθείσῃ* zu schreiben, für notwendig.

11, 24/25. In Mt. XIV, 25 (III, 325 Lo.) vermischt Or. in eigentümlicher Weise die beiden V. V. 24 u. 25. Die von ihm zitierten Worte werden so in keinem Exemplare gestanden haben, denn sie sind heute durch keine Handschr. bezeugt, und Or. zitiert offenbar frei (ohne den Namen eines bestimmten Evangelisten zu nennen): *τίς οὖν ὁ αἰτῶν ἢ ὁ πεισθεὶς τῷ Ἰησοῦ λέγοντι· „ἐὰν στήκητε προσευχόμενοι, πιστεύετε ὅτι λαμβάνετε, καὶ λήψεσθε*[1]. V. 25 wird in der gewöhnlichen Form angeführt II, 3,90, 24 und II, 319, 15.

12, 26. IV, 361, 1 wird zitiert: *ἔτι δὲ καὶ ἐν τῷ κατὰ Μάρκον· „περὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε, ὅτι ἐγείρονται ἐν τῇ βίβλῳ Μωσέως ἐπὶ τῆς βάτου ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς* etc. Die Markusworte sind korrupt[2]. Wahrscheinlich ist *οὐκ ἀνέγνωτε* einmal ausgefallen und dann später an falscher Stelle wiedereingesetzt. Die Korruptel muß jedoch erst innerhalb der Origenesüberlieferung eingetreten sein, denn es erscheint nicht glaublich, daß Or. selbst eine derartige Verderbnis nicht bemerkt hätte. Im übrigen ist zur Stelle nur noch zu bemerken, daß Tischendorf unrichtig für Or. 4, 341 angibt: *ὡς εἶπεν ἐπὶ τῆς βάτου αὐτῷ.*

12, 41[3]. IV, 306, 18 ff. führt Or. gelegentlich der Interpretation von Joh. 8, 20 Mk. 12, 41—44 zum Vergleich an: *ἀπὸ δὲ τοῦ κατὰ Μάρκον· „καὶ ἑστὼς ὁ Ἰησοῦς κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει, καὶ πᾶς ἔβαλλεν χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον".* Im weiteren Verlaufe der Erklärung sagt er indessen (p. 308, 11 ff.): *κατὰ δὲ τὸν Μάρκον, ἑστὼς κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου θεωρεῖ, τίνα τρόπον πᾶς ὁ λαὸς βάλλει κατὰ δύναμιν τὸν νοητὸν χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον.* Aus dieser Periphrase geht hervor: 1. daß er in Wahrheit *ἑστώς* gelesen hat (= 1. 13. 69 etc., syr S, gegen *καθίσας* der übrigen Handschr.), 2. *ἐθεώρει, πῶς ὁ ὄχλος βάλλει* etc., wie in allen Handschr. steht. Die 306, 18 zitierten Worte müssen aus diesen verderbt sein, und zwar glaube ich, daß

---

[1]) *λήψεσθε* ist in V. 24 an Stelle von *ἔσται ὑμῖν* nirgends überliefert.
[2]) S. Preuschens Anm. — [3]) Vgl. Preuschen, Praef. zu IV, S. 94 f.

zunächst *ὁ ὄχλος* ausgefallen und dann erst, um den Sinn wiederherzustellen, *πῶς* in *πᾶς* verwandelt und *καί* hinzugefügt worden ist.

13, 11. I, 30, 3 ff. wird ein längeres Stück aus Mk. zitiert: *τοιαῦτα δὲ καὶ ὁ Μάρκος φησίν· „ὅταν ... μὴ προμεριμνᾶτε μηδὲ προμελετᾶτε, ἀλλ'* etc.“ Von den Handschr. des N. T. bieten *μὴ προμεριμνᾶτε, τί λαλήσητε*: ℵ B D L 1. 33. 69. c ff$_2$ k q vg cop, in A X Γ al. ist nach *τί λαλήσητε* hinzugefügt: *μηδὲ μελετᾶτε*, in den meisten Minuskeln stehen vor *τί λαλήσετε* die Worte *μηδὲ μελετᾶτε* oder *μηδὲ προμελετᾶτε*. Die ursprüngliche Fassung steht sicher in ℵ B D; sie bildete die Vorlage für Mt. 10, 19: *μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε*. Dann ist aus Lk. 21, 24 *προμελετᾶτε* oder *μελετᾶτε* als Variante zu dem *προμεριμνᾶτε* des Mk. hinzugeschrieben. In syr S scheint es dafür eingetreten zu sein, in den übrigen Handschr. dagegen sind beide Lesarten miteinander verbunden, so auch bei Or., wo im übrigen *τί λαλήσητε* von Koetschau richtig ergänzt ist.

13, 16. III, 105, 1 heißt es: *τῶν δὲ ὀπίσω μεμνημένος παρακούει τοῦ Ἰησοῦ διδάσκοντος καὶ λέγοντος· „μὴ στραφήτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.“ Στραφήτω* für *ἐπιστρεψάτω* ist im N. T. nicht bezeugt. Es handelt sich hier bei Or. aber auch um ein Zitat in einer Homilie, welches schon aus diesem Grunde als sicheres Textzeugnis nicht in Betracht gezogen werden kann.

14, 15. Eine sehr freie Umgestaltung des Markustextes liegt III, 169, 24 ff. vor. Or. folgt darin teils Mk. 14, 12—15, teils der Parallelstelle Lk. 22, 9—12, ja er hat sogar aus einer Erzählung, die mit der vorliegenden in gar keinem Zusammenhange steht, einige Worte entnommen und seiner freien Nacherzählung eingefügt. Er sagt nämlich an der zitierten Stelle: *ἐκεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα, ἐστρωμένον, σεσαρωμένον, ἕτοιμον* und kurz darauf: *ἀλλὰ εἴ τις ἑορτάζει μετὰ τοῦ Ἰησοῦ, ἄνω ἐστὶν ἐν ἀναγαίῳ μεγάλῳ, ἐν ἀναγαίῳ σεσαρωμένῳ, ἐν ἀναγαίῳ κεκοσμημένῳ καὶ ἑτοίμῳ*, ebenso vorher p. 87, 26 ff.: *ἴδε δέ μοι καὶ τὸν σωτῆρα πρὸς τὸ πάσχα ἀναβαίνοντα εἰς ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον καὶ κεκοσμημένον*, obgleich die Partizipia *σεσαρωμένον* und *κεκοσμημένον* weder bei Mk. (14, 15) noch bei Lk. (22, 12) zu *ἀνάγαιον* hinzugesetzt sind; sie stehen vielmehr Mt. 12, 44 (bzw. Lk. 11, 25).

14, 49. Die Zitate I, 186, 21 und I, 192, 14 sind Mischzitate aus Mk. 14, 49, Lk. 22, 53 und Joh. 18, 20.

14, 58. IV, 213, 7 ff. steht in einem Zitat *οἰκοδομήσω* an der Stelle, an welcher die Handschr. D a c ff$_2$ k *ἀναστήσω* haben. Tischendorfs Angaben sind darnach zu berichtigen. An derselben Stelle (IV, 213, 11) wird weiterhin Mk. 14, 60—61 zitiert, und zwar irrtümlicherweise unter der Angabe, daß die betreffenden Worte aus Lk. entnommen seien: *ἢ ὡς ὁ Λουκᾶς φησι· „καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων ... ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν“;* dasselbe Zitat steht jedoch S. 407, 14 in anderer Fassung: *εἶτα πάλιν μετ᾽ ὀλίγα· „ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων ... ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο“.* Es fehlt hier *εἰς μέσον*, das in allen Handschr. vorhanden ist. Außerdem differieren die Worte am Schluß ein wenig *(καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν* = ℵ B C L, *καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο* = A D c d e ff$_2$ q l vg*)*. Man wird diese geringen Abweichungen nicht eben hoch zu bewerten haben.

14, 63. IV, 407, 21 schließt das größere Zitat, welches auf *εἶτα πάλιν μετ᾽ ὀλίγα* (Z. 14) folgt, mit den Worten ab: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας εὐθέως τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ.* Es ist undenkbar, daß Or. das Zitat so abgebrochen habe. Preuschen nimmt daher an, daß der Schreiber, der nach seiner Hypothese das Zitat eingefügt hat, dieses hier fälschlich beendet habe. Da jene Hypothese jedoch als unhaltbar erwiesen ist, glaube ich vielmehr aus dem Ausgang des Zitates schließen zu müssen, daß Or. als Text gelesen hat: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν εὐθέως τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ καὶ εἶπεν* (wie ihn [ohne *εὐθέως*] die Handschr. c d ff$_2$ k q syr S, 36 bieten), und daß *διαρρήξας* erst später in das Zitat hineinkorrigiert ist.

16, 9—20. Daß Or. die beiden späteren Zusätze zum Markusevangelium bereits gekannt habe, läßt sich nicht beweisen. Alles das, was die Herausgeber auf Mk. 16, 9 ff. beziehen[1], sind sehr allgemein gehaltene Anspielungen, die Or. auch auf Grund anderer Stellen machen konnte, ohne daß ihm Mk. 16, 9—20 vorlagen.

---

[1]) Auf 16, 9—11: (I, 178, 25). I, 182, 22; auf 16, 14: I, 164, 8; auf 16, 15: II, 129, 22. IV, 19, 20.

IV. Lukaszitate.

2, 14. Tischendorf führt eine Stelle aus den nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus erhaltenen Homilien des Or. über Lk. an, aus welcher klar hervorgeht, daß Or. Lk. 2, 14 die Worte: *καὶ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* gelesen hat. Dagegen wird I, 111, 3[1] *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* zitiert. Dasselbe Zitat findet sich auch IV, 17, 31 ff. Doch erheben sich hier gewichtige Bedenken, ob das Zitat auch wirklich richtig überliefert sei. Or. sagt nämlich dort im Anschluß an das Zitat weiter (p. 18, 1 ff.): *καὶ ταῦτα εἰπόντες ἀπέρχονται ἀπὸ τῶν ποιμένων εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, καταλιπόντες ἡμῖν νοεῖν, πῶς ἡ εὐαγγελισθεῖσα ἡμῖν διὰ τῆς γενέσεως Χρ. Ι. „χαρὰ“ „δόξα“ ἐστὶν „ἐν ὑψίστοις θεῷ“, τῶν ... αὐτῶν καὶ ... τὸν θεόν. ἀλλὰ καὶ θαυμάζουσιν οἱ ἄγγελοι τὴν ἐπὶ γῆς ἐσομένην διὰ Ἰησοῦν εἰρήνην ...* Von der *εὐδοκία ἐν ἀνθρώποις* redet er hier nicht. Dies ließe sich nun sehr gut verstehen, wenn man annimmt, daß er nicht *εὐδοκία*, sondern *εὐδοκίας* gelesen hat. Dann entspricht die Zweiteilung der Periphrase durchaus den Textesworten, während sie dem dreigliederigen Satze gegenüber auffällig erscheint. Dann wären also die Zitate in verschiedenen Schriften voneinander abweichend, denn das Zitat I, 111 ist nicht ohne weiteren Grund zu verdächtigen. *εὐδοκία* steht in ℵ^{c} B_3 L cop syr S arm aeth, *εὐδοκίας* in ℵ* A B* D it vg go Iren $^{interpr.}$

3, 5. IV, 136, 21 ff. vergleicht Or. die von Lk. aus Jesaias angeführten Worte genau mit dem Prophetentexte und stellt die Abweichungen von diesem fest. Mit seinen Erörterungen an dieser Stelle scheint nun das Zitat IV, 126, 10 nicht im Einklang zu stehen. Er sagt dort nämlich (Z. 7): *οὗτος δὴ συνιεὶς τὴν περὶ ἑαυτοῦ προφητείαν παρὰ τῷ Ἡσαΐᾳ εἰρημένην φησὶν εἶναι φωνὴ ... βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ... λέγοντος καὶ τὸ „εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ· πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται ... καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν* (so ist überliefert)“. Preuschen bezieht die zitierten Worte auf Lk. 3, 4 ff. und verlangt infolgedessen, daß man *εὐθεῖαν* in *εὐθείας* korrigiere, weil Or. an der oben erwähnten Stelle ausdrücklich sagt, Lk. habe *εὐθείας*, Jesaias dagegen *εὐθεῖαν* geschrieben. Ich kann

[1]) Vgl. Koetschau a. a. O. S. 339.

mich dieser Ansicht nicht anschließen, glaube auch überhaupt nicht, daß Or. hier nach Lk. zitiert[1]. Erstlich nämlich steht schon der Anfang des Zitates: *εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου* nicht bei Lk., ferner sagt Or. hier: *καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιά*, obgleich er IV, 136, 24 behauptet, Lk. habe *πάντα* nicht[2]. Es scheint mir vielmehr ein Mischzitat vorzuliegen, und zwar aus Joh. 1, 23 *(εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου)*, Lk. 3, 4 (oder Mk. 1, 3) und den Worten des Jesaias selbst.

3, 7. Die Worte, mit denen Johannes der Täufer das zu ihm hinausgekommene Volk anredet, werden bei Mt. (3, 7) und Lk. (3, 7) in derselben Form überliefert. Or. zitiert IV, 137,5 nach Lk. (nicht Mt., wie Preuschen anmerkt), IV, 135, 14 ff. nach Mt. An beiden Stellen steht im Zitat: *γεννήματα ἐχιδνῶν*. II, 371, 2 bietet Or. dagegen dieselbe Stelle in folgender abweichenden Form: *(ὥστε ὑπὸ τοῦ λόγου ὀνειδιζόμενον αὐτόν, κἂν λέγῃ βαπτίζεσθαι θέλειν, ἀκούειν)· ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν* etc. Weder bei Mt. noch bei Lk. ist *ὄφεις* vor *γεννήματα ἐχιδνῶν* bezeugt. Or. wird den Zusatz aus Mt. 23, 33 entnommen haben[3], wo die Pharisäer von Christus *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν* genannt werden; und zwar wird er dazu veranlaßt sein, diesen Ausdruck einzufügen, weil er im voraufgehenden erklärt hatte, daß der *μετέχων τοῦ δράκοντος* selbst *εἰς ὄφιν* verwandelt werde; gerade um dies zu beweisen, zitiert er die Worte.

3, 8. IV, 289, 10 wird aus Lk. zitiert: *μὴ ἄρξησθε λέγειν ὅτι πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ.* Hier fehlt hinter *λέγειν*: *ἐν αὐτοῖς* (= syr C S arm latt.)[4]. Trotzdem sagt Or. selbst vorher IV, 137, 15: *διόπερ ἄρχονται λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν* etc. Darnach ist wahrscheinlich, daß er IV, 289, 10 die Worte *ἐν ἑαυτοῖς* bei gedächtnismäßigem Zitieren vergessen hat, gerade so wie er dieselben Worte an der sogleich folgenden Parallelstelle (Mt. 3, 9) ausgelassen hat[5].

3, 9. Tischendorf hat bereits die Worte des Or. angeführt, aus denen ersichtlich ist, daß er *καρπόν* ohne den Zusatz *καλόν* gelesen hat, eine Lesart, die nur in wenigen altlat. Übersetzungen und vg vorhanden ist. Es ist mir daher unverständlich, mit welchem Rechte Griesbach, Symb. crit. II, 362 zu Lk. 3, 9 be-

[1]) Vgl. Tischendorf z. St.
[2]) Preuschen hätte also konsequent auch dieses streichen müssen.
[3]) Ebenso urteilt v. Soden, a. a. O. S. 1511.
[4]) Vgl. Preuschen, Anm. z. St. — [5]) Darüber siehe zu Mt. 3, 9.

merken konnte: „Lucas teste Origene addidit *καλόν*“, und ich verstehe auch weiter nicht, was v. Soden damit meint, wenn er I, 2 p. 1513 die Auslassung des *καλόν* bei Or. für einen Schreibfehler erklärt. Es ist natürlich wahrscheinlich, daß es einmal auf diese Weise ausgefallen ist, jedenfalls war es aber bereits in der Handschr., auf die sich Or. IV, 138, 4 ff. stützt, nicht mehr vorhanden.

3, 16. Für diesen Vers verweise ich auf Winter, Berl. phil. Wochenschr. 1905, 502.

3, 22. Die Worte der göttlichen Stimme nach der Taufe Jesu werden im Lk. in den Handschr. D latt., bei Justin, Clem. Al. Didasc. apud Method. Lact. Juvenc. Hil. Aug. in der Fassung überliefert: *υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε* (abgeleitet aus Ps. 2). Daß Or. diese Form der Worte gelesen hat, läßt sich nicht beweisen, obwohl es nach den Feststellungen Useners[1] so scheinen sollte. Usener führt als Belege das an, was Or. in den Ezechielhomilien VI, 3 sagt, wo es heißt: ut enim, si bonus fuero et in optimo acto constitutus, dicit mihi Jesus: fili, dimittuntur tibi peccata tua . . . ita si factus fuero peccator, generans me in peccatis diabolus et assumens sibi eam vocem, qua pater Deus ad Salvatorem locutus est, dicit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te. Darin ist nun aber mit keinem Worte gesagt, daß Gott die Worte: filius meus etc. nach der Taufe zu Jesus gesprochen habe. Dann ist also auch nicht ausgemacht, daß Or. das Zitat aus Lk. entlehnt hat, sondern er kann es ebensogut direkt aus dem 2. Ps. genommen haben. (Daß er diese Stelle auf Gott und Christus bezog, zeigt IV, 227, 4 ff.). Ebenso verhält es sich an einer zweiten Stelle bei Or. (IV, 37, 6), die Usener überhaupt außer Acht gelassen hat. Dort sagt Or.: *ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ, ὅτε δὲ τὸ „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστι τὸ σήμερον* etc. Über diese Worte ist ausführlicher zu reden. Es scheint mir nämlich ziemlich sicher zu sein, daß unmittelbar vor den ausgeschriebenen Worten im Texte des Or. eine Lücke ist. P. 26—29 erörtert Or., was für verschiedene Namen Jesus in der Schrift Alten und Neuen Testaments beigelegt worden seien, handelt dann von p. 30 an ausführlich über diese einzelnen Namen und deutet sie aus, wobei er ungefähr die

[1]) Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 40 ff.

Reihenfolge, in der er die Namen vorher summarisch durchgegangen war, beibehält. Darnach erwartet man, nachdem er p. 36/37 erklärt hat, weshalb Jesus mit Recht *κύριος ἡμῶν* genannt werde, die Auseinandersetzung über den Namen *υἱὸς θεοῦ*. Tatsächlich spricht er auch in den oben angeführten Worten (p. 37, 6 ff.) über diese Bezeichnung, jedoch in einer Form, die uns vermuten läßt, daß die eigentliche Erörterung voraufging und ausgefallen ist; denn er sagt: *ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὗ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται θεοῦ*. Diesen Worten fehlt jetzt jegliche Beziehung. Sie sind nur verständlich, wenn man annimmt, daß Or. bereits eine Reihe von Belegen für die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ θεοῦ* angeführt hatte und nun in den zitierten Worten das Hauptargument hinzufügen wollte. Über das Zitat ist nun weiter zu bemerken, daß man auch aus dieser Stelle keineswegs den sicheren Schluß ziehen kann[1], die Worte seien aus Lk. genommen. Denn es ist nicht angedeutet, bei welcher Gelegenheit jene Worte gesprochen sind, und es wird um so wahrscheinlicher, daß Or. sie aus Ps. 2 entlehnt hat, als er auch vorher viele Namen Jesu durch alttestamentliche Zitate zu erklären sucht.

Anderseits zeigt diese Stelle deutlich, daß Usener Unrecht hat, wenn er sagt (p. 47), daß Or. absichtlich diese Lukasworte zum Beweise für die Gottheit vermieden habe. Die Schwierigkeit, die etwa das *σήμερον* bot, konnte er leicht durch seine allegorische Umdeutung beseitigen.

4, 13. IV, 172, 6 wird Lk. 4, 13—16 zitiert, und zwar beginnt das Zitat: *(ὁ δὲ Λουκᾶς)· „καὶ συντελέσας, φησί, τὸν πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη* etc.“ Alle Handschr. des N. T. bieten: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμόν*, nur syr S hat *πάντα* nicht, sondern „and when Satan finished his temptations“.

4, 19. Or. umschreibt IV, 16, 14ff. teils die Lukasworte, teils teilt er sie auch in extenso mit: *καὶ τούτοις γὰρ εὐαγγελίζεται, ὡς αὐτὸς μαρτυρεῖ ... καὶ ἀναγνούς· „τὸ πνεῦμα* etc.“ (es folgt hier V. 18 u. V. 19 bis *ἀνάβλεψιν*), dann fährt er in Periphrase fort: *πτύξας γὰρ τὸ βιβλίον καὶ ἀποδούς* etc., übergeht darin also V. 19 von *ἀποστεῖλαι* an. Daraus darf man nun aber nicht den Schluß ziehen, daß er diese Worte auch wirklich im Lukastexte nicht gelesen habe, denn es kommt ihm an unserer Stelle nur darauf

[1]) So urteilt, wie ich nachträglich fand, auch Harnack, Beiträge zur Einleitung in das N. T. II, 217 Anm. 3.

an. zu belegen, daß Christus auch den Armen das Evangelium gepredigt habe, und dazu genügen die zitierten Worte vollkommen. Im N. T. fehlen sie auch nur in 34^{ev}.

4, 24. Dieser Vers wird IV, 285, 11. wahrscheinlich von Or. selbst aus Mt. 13, 57 ergänzt, in folgender Form zitiert: *(καὶ ἐν ἄλλοις δὲ γέγραπται)· „οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ“.* Der Schluß *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* ist für Lk. nirgends bezeugt.

4, 27. I, 170, 4 fügt Or. seinen eigenen Worten das Zitat ein: *ὅτι ὥσπερ „πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου . . . Σύρος“.* So finden sich die Worte in keiner neutestamentlichen Handschr. Einige (56. 58*) lassen zwar *ἐν τῷ Ἰσραήλ* aus, haben aber *ἐπὶ Ἐλισσαίου,* und in syr S steht: „were in the House of Israel in the days of Elijah“. Vollständig mit Or. stimmt nur das Zitat überein, welches Tischendorf aus Epiph. 315 anführt: *λέγων, ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐλισσαίου τοῦ προφήτου.*

4, 31. IV, 181, 14 wird Lk. 4, 31—35 fortlaufend zitiert; darin heißt es in V. 31: *καὶ ἦλθεν εἰς Καφαρναούμ,* im N. T. aber ist nicht *καὶ ἦλθεν* überliefert, sondern *καὶ κατῆλθεν.* So zitiert auch Or. IV, 172, 17: *ἐπισυνάπτει* (sc. *ὁ Λουκᾶς*) *ταῦτα· „καὶ κατῆλθεν* etc.“. Es ist daher wohl ziemlich sicher anzunehmen, daß auch an der zuerst angeführten Stelle ursprünglich *καὶ κατῆλθεν* gestanden hat, dann aber *καὶ* vor *κατῆλθεν* ausgefallen ist[1]; IV, 172, 17 war es auch erst ausgelassen und ist dann über der Linie nachgetragen.

4, 34. IV, 181, 19 wird zitiert: *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπετίμησεν* etc. Or. hat also die Worte *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς,* die in allen Handschr. stehen, nicht. Es läßt sich hier nicht mit Sicherheit entscheiden, ob sie bereits im Texte, der Or. vorlag, fehlten, oder ob sie von Or. selbst ohne bestimmte Absicht ausgelassen sind.

4, 35. IV, 181, 21 schreibt Or. in einem Zitat: *τότε καὶ ῥίψαν αὐτόν.* Handschriftlich ist *τότε* sonst nicht bezeugt.

6, 21. 25. IV, 331, 16 ff. verknüpft Or. die V. V. 21 und 25 eng miteinander: *λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τὸ „μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσονται[2]“ καὶ τὸ „οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε“.* In V. 21 haben sehr viele Handschr.:

---

[1]) Nachträglich sah ich, daß auch v. Soden p. 1517 so urteilt.

[2]) Vgl. III, 185, 23.

ὅτι γελάσετε, in e g_1 arm syr S aeth, bei Tert. Eus. findet sich *ὅτι γελάσονται*. Ähnlich ist bei Or. III, 185, 31 in V. 25 *πενθήσουσι* und *κλαύσονται* statt *πενθήσετε* und *κλαύσετε* geschrieben. Dagegen bietet er III, 101, 1 und 186, 15 die gewöhnliche Überlieferung. In Mt. XVII, 16 (IV, 123 Lo.) erscheinen die Worte von V. 25 zusammengezogen: *ἐκβληθήσεται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἔνθα κατὰ τὸ „οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι κλαύσετε" ὁ κλαυθμὸς τοῖς* etc. Sie sind wahrscheinlich von Or. selbst absichtlich in dieser verkürzten Form wiedergegeben, da es ihm nur auf das *κλαύειν* ankam.

7, 28. Or. zitiert überall nur kleine Teile dieses Verses und verbindet sie dann gedächtnismäßig mit Mt. 11, 11 oder gleicht sie dessen Wortlaut an, nirgends aber kommt dabei das Wort *προφήτην* vor, welches Lk. 7, 28 in den Handschr. A D E G etc. f $g_{1.2}$ q vg go überliefert ist. Man muß daher annehmen, daß er auch bei Lk. *προφήτης* nicht gelesen hat. *προφήτης* fehlt in ℵ B K L etc. a b c e ff_2 cop aeth und ist in den übrigen Handschr. in dem vergeblichen Bemühen, den Text verständlicher zu machen, eingeschoben[1].

7, 35. Das Zitat IV, 53, 6: *„ἐδικαιώθη, γάρ φησιν, ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς"* kann man sowohl auf Mt. 11, 19 als auf Lk. 7, 35 beziehen. Mt. 11, 19 ist *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* in B_2 C D E F etc. it^{pl} vg syr C S bezeugt, *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* dagegen (unverständliche Lesart, s. Wellhausen z. St.) in ℵ B* 124 cop aeth. Lk. 7, 35 steht *τέκνων* in allen Handschr. außer ℵ *(ἔργων)*, jedoch in A E G etc. cop und ℵ B 69 it vg syr S mit dem Zusatze *πάντων* nach bzw. vor *τῶν τέκνων αὐτῆς*, der in $ℵ^c$ D syr C arm. al. fehlt[2]. Merkwürdig ist das Zitat III, 110, 12ff.: *τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς"*. Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß Or. mit den zitierten Worten beweisen will, daß die *σοφία τοῦ θεοῦ* Propheten hervorbringe. Als ersten Beleg dafür hatte er aus dem A. T. Jer. 15, 10 angeführt; dem fügt er nun hinzu, daß auch im N. T. von *τέκνα τῆς σοφίας* geredet werde. Die Worte, welche er dann zitiert, finden sich aber in dieser Form nirgends. Nur ähnliche Gedanken finden wir bei verschiedenen Evangelisten ausgedrückt; so Lk. 11, 49: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας*

---

[1]) Vgl. Wellhausen zu dieser Stelle.
[2]) Dies ist die richtige Lesart; s. Wellhausen z. St.

καὶ ἀποστόλους und Lk. 7, 35 (oder Mt. 11, 19). Resch[1] nimmt daher an, Or. habe jene Worte nicht aus den uns heute vorliegenden Evangelien genommen, sondern aus Sprüchen Jesu, die zwar in unsere Evangelien nicht aufgenommen worden seien, aber den ältesten Kirchenvätern bekannt waren, aus den sogenannten Agrapha. Er vergleicht mit dem Zitat bei Or. die Stelle Apok. Esdr. I, 32: ego misi pueros meos prophetas ad vos und Tertullian. adv. Marc. IV, 31: et adhuc ingerit: et emisi ad vos omnes famulos meos prophetas. Meines Erachtens dürfen jedoch jene beiden Belege nicht ohne weiteres mit den bei Or. zitierten Worten gleichgestellt werden. Zunächst ist an jenen beiden Stellen nicht die „Weisheit", sondern Gott als Subjekt des Satzes gedacht, wie der Zusammenhang zeigt; anderseits würde Or., wenn er einen derartigen Ausspruch gekannt hätte, sicher geschrieben haben: *καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς προφήτας*, da durch diese Worte gleichzeitig bewiesen wird, daß die Propheten Kinder der „Weisheit" sind. Es ist mir also bis jetzt unklar, wie Or. zu den zitierten Worten gekommen ist[2].

Ich halte übrigens auch das, was Resch in der zitierten Abhandlung über Lk. 7, 35 sagt („auch Lk. 7, 35 gehört hierher, sofern daselbst *ἡ σοφία* eine Selbstbezeichnung Jesu darstellt und unter den *τέκνα τῆς σοφίας* seine Sendboten gemeint sind") nicht für zutreffend, sondern stimme vielmehr den Ausführungen Wellhausens (zu Mt. 11, 19) zu.

7, 37 ff. Gelegentlich der Interpretation von Mt. 26, 6—13, die nur in lateinischer Übersetzung des Hieronymus erhalten ist (IV, 392 ff. Lo.), unterscheidet Or. drei verschiedene Erzählungen der Evangelisten, in denen berichtet wird, daß Jesus von einem Weibe gesalbt sei. Die erste sei die, welche sich bei Mk. und Mt. finde, die zweite stehe bei Lk. und die dritte bei Joh. Dann erörtert er ausführlich, worin sich diese drei Erzählungen voneinander unterscheiden. Seiner Meinung nach sind es drei verschiedene Frauen, von denen erzählt wird; der Simon jedoch, welcher sowohl bei Mk. und Mt., als auch bei Lk. erwähnt werde, sei in beiden Geschichten dieselbe Person, wenn er auch bei Lk. nicht den Beinamen *ὁ λεπρός* trage. Mit diesen Auseinandersetzungen stimmt aber weder,

[1]) Agrapha, TU. NF. 15, 184.

[2]) Vielleicht hat er an Prov. 9, 3: *ἡ σοφία ἀπέστειλε τοὺς ἑαυτῆς δούλους* gedacht.

was Or. in hom. I in Cant., c. 4 (nur lateinisch erhalten) darlegt, wo er nur von zwei verschiedenen Frauen spricht, noch was er in hom. II in Cant., c. 2 ausführt. Auch hier erkennt er nur zwei verschiedene Frauen an, von denen die Evangelisten berichtet hätten: Lk. nämlich habe die Geschichte von der Sünderin, die Jesus gesalbt habe, erzählt, Mk., Mt., Joh. dagegen die Salbung Jesu durch eine nicht als Sünderin charakterisierte Frau, deren Name Maria uns Joh. aufbewahrt habe. Er erzählt dann selbst die Salbungsgeschichte, indem er Mk., Mt., Joh. frei kombiniert. An einer dritten Stelle, in Cant. 11, 12, erwähnt er nur die Johannes-Erzählung, nach welcher Maria Jesus gesalbt hat. Der Schluß seiner Erklärung der betreffenden Verse des Cant. läßt die Beziehung auf Joh. deutlich erkennen: denique, inquit, attulit libram ... unguenti nardi pistici pretiosi ... domus autem, inquit, tota repleta est odore unguenti (dies letztere wird nur bei Joh. erzählt).

Nun bleiben noch drei Stellen übrig, an denen Or. auf diese Erzählungen anspielt. 1. IV, 166, 1: die Worte, welche er hier gebraucht, gestatten nur eine Beziehung auf Lk. 7, 37 ff. 2. in Mt. XII, 4 (III, 136 Lo.)[1]: hier spielt er mit folgenden Worten auf Lk. 7, 38 an: *οὗτοι δὲ ὡς ἡ Ραὰβ ἡ πόρνη ... μετὰ τοῦτο μηκέτι πορνεύουσα, ἀλλ' ἐλθοῦσα παρὰ τοὺς τοῦ Ἰησοῦ πόδας καὶ βρέχουσα αὐτοὺς τοῖς τῆς μετανοίας δάκρυσι καὶ ἀλείφουσα τῇ τῆς ἁγίας πολιτείας τῶν μύρων εὐωδίᾳ,* und wenn er dann hinzufügt: *δι' ἣν Σίμωνι τῷ λεπρῷ, τῷ προτέρῳ λαῷ, ὀνειδίζων ἔλεγεν ὅσα γέγραπται,* so stimmt dieses zu der ganz im Anfang erwähnten Stelle, an welcher Or. die Ansicht äußert, daß jener Simon bei den verschiedenen Evangelisten dieselbe Person sei. Denn auf Grund dieser Überzeugung konnte er hier, wo er offenbar den Bericht des Lk. im Auge hat, Simon den Beinamen *λεπρός* geben, den er bei Lk. nicht trägt. 3. IV, 16, 22 ff.: hier verknüpft er in Widerspruch zu seiner eigenen, an allen übrigen Stellen gewahrten Auffassung Worte, die sich auf das Lk. 7, 37 ff. Erzählte beziehen, mit solchen aus Joh. 12, 3 ff. und Mt. 26, 13 zu einem Satze: *καὶ πᾶσα ἡ εἰς Ἰησοῦν γινομένη πρᾶξις ἀγαθὴ ὥσπερ καὶ τῆς τὰ πονηρὰ ἔργα πεποιηκυίας καὶ μετανενοηκυίας εὐωδίαν δεδυνημένης διὰ τὴν ἀπὸ τῶν κακῶν γνησίαν μετάστασιν καταχέαι τοῦ Ἰησοῦ καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τὴν τοῦ μύρου πνοὴν εἰς αἴσθησιν πάντων τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεποιηκυίας.*

[1]) Vgl. die Anm. von Huet.

8, 8. IV, 420, 25 spielt Or. mit folgenden Worten auf Lk. 8, 8 an: *ἔνθα ἔσπειρεν ἀγροὺς κατὰ τὸν πεσόντα σπόρον ἐπὶ τὴν καλὴν καὶ ἀγαθὴν γῆν καὶ ποιοῦσαν ἑκατονταπλασίονα.* Mir scheint dies wenigstens dadurch angedeutet zu werden, daß er *ἑκατονταπλασίονα* sagt. Dann läßt sich vielleicht im übrigen aus dieser Anspielung der Schluß ziehen, daß Or. bei Lk. *καὶ ἕτερον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ καλήν* gelesen hat; jedoch kann man demgegenüber geltend machen, er habe etwa selbst *καὶ καλήν* aus Mt. oder Mk. übernommen und hier gedächtnismäßig eingefügt. Der Zusatz findet sich in den Handschr. D a c e syr C (nicht S). Außerdem scheint mir im Zitat des Or. *καρπόν* vor *ἑκατονταπλασίονα* durch einen Fehler der Überlieferung ausgefallen zu sein. In neutestamentlichen Handschr. fehlt *καρπόν* nirgends und ist auch durchaus notwendig.

9, 20. In Mt. XII, 15 (III, 158 Lo.) vergleicht Or. zu Mt. 16, 20 die Parallelstellen des Mk. und Lk.: *ὁ δὲ Λουκᾶς „ἐπιτιμήσας, φησίν, αὐτοῖς παρήγγειλε μηδενὶ λέγειν τοῦτο“. τί δὲ „τοῦτο“; ἢ ὅτι κατ᾽ αὐτὸν ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπε πρὸς τὸ „τίνα με λέγετε εἶναι;“ τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (so steht im cod. Regius, im cod. Tarin. ist überliefert: *τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*). Der Schluß dieses Zitates muß bei Or. verderbt sein, denn c. XII, 15 Ende (III, 160 Lo.) sagt dieser selbst in der Erklärung der zwischen den Berichten des Mt., Mk. und Lk. bestehenden Differenzen: *οἱ γοῦν ἀναγράψαντες Μάρκος καὶ Λουκᾶς, ἀποκριθέντα τὸν Πέτρον εἰρηκέναι· „σὺ εἶ ὁ Χριστὸς“ καὶ μὴ προσθέντες τὸ παρὰ τῷ Ματθαίῳ κείμενον (sc. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος), οὐκ ἀνέγραψαν τὸν ἐπὶ τῷ εἰρημένῳ μακαρισμόν.* Daraus muß man doch schließen, daß er Lk. 9, 20 sicher nicht *τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (vgl. die Handschr. D 28 e: *τὸν χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* und f l go sax: tu es christus, filius dei [l add. vivi]) gelesen hat, wie im Zitat oben steht. Zweifelhaft bleibt, ob Or. bei Mk. und Lk. tatsächlich dieselben Worte gefunden hat, d. h. also *σὺ εἶ ὁ Χριστός.* So ist zwar bei Mk. in allen nicht aus Mt. interpolierten Handschr. überliefert, bei Lk. findet sich diese Lesart aber nur in syr C S, während die übrigen Handschr. *τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ* oder Ähnliches (cop: tu es christus deus) haben, und Or. konnte, auch wenn er nur die gewöhnliche Lesart kannte, hier die Fassung des Mk. und Lk. als gleichwertig betrachten (und nur eine davon wirklich zitieren), da sie nur unwesentlich voneinander abweichen und beide sich von Mt. in derselben Weise unter-

scheiden. Dazu kommt, daß Or. an anderen Stellen den üblichen Lukastext voraussetzt: I, 297, 27: *Ἰησοῦς, πατρίῳ τινὶ τοῖς λόγοις τούτοις συνηθείᾳ καὶ Χριστὸς εἶναι λεγόμενος τοῦ θεοῦ*, III, 79, 8 ff: *καὶ προσέθηκαν τῷ ἀνῃρηκέναι τοὺς προφήτας καὶ δεδιωχέναι τοὺς δικαίους τὸ ἀποκτεῖναι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.*

9, 26[1]. Or. zitiert I, 34, 11 ff. der Reihe nach Mt. 10, 33, Lk. 9, 26 und Mk. 8, 38. Was er mit den Zitaten belegen will, geht aus den sie einleitenden Worten klar hervor: *οὐτ' οὖν ἀρνητέον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐτ' ἐπαισχυντέον αὐτὸν ἢ τοὺς οἰκείους αὐτοῦ ἢ τοὺς λόγους αὐτοῦ, ἀλλ' ἀκουστέον* etc. Diese sind auch offenbar bereits der Eigentümlichkeit der drei Parallelstellen angepaßt, *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* bezieht sich auf Mt. 10, 33, *τοὺς λόγους αὐτοῦ* auf Mk. 8, 38, und die Worte *τοὺς οἰκείους αὐτοῦ* sind dann eine Bestätigung dafür, daß Or. Lk. 9, 26 tatsächlich in der Z. 13 zitierten Form: *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμούς*, welche in den Handschr. D a e l syr C S (jedoch nach *με* + *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*) steht, gelesen hat. Die gewöhnliche Lesart ist: *τοὺς ἐμοὺς λόγους*. Sie findet sich bei Or. wenige Seiten vor dieser Stelle, nämlich I, 31, 6 f.: *καὶ ἐν ἄλλῳ τόπῳ· „ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον* etc.“ Nach dem Befund an der späteren Stelle erscheint es mir sehr fraglich, ob hier eine wirkliche Lesung des Or. aufbewahrt ist[2].

9, 27. IV, 386, 21 zitiert Or. diesen Vers in einer Zusammenstellung paralleler Stellen; dort heißt es: *τοῦ δὲ Λουκᾶ „ἀληθῶς*[3] *εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ“* und wird wiederholt p. 387, 8 ff. *(περὶ ὧν καὶ ἀνέγραψαν) ὅτι „οὐ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ“* (dies bezieht sich auf Mt.) *ἢ „ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (dies geht auf Lk.) etc.“. Ob Or. *ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* oder, wie vorher zitiert wurde, *ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* gelesen hat, geht hieraus nicht sicher hervor. Sicher hat er jedoch *ἐρχόμενον* nicht gelesen, als er im Matthäuskommentar gelegentlich der Erklärung von Mt. 16, 28 die Parallelstellen des Mk. und Lk. zu seiner Betrachtung mit hinzuzog. Dort sagt er nämlich XII, 34 Ende (III, 186 Lo.): *τὸν ἅπαξ ἰδόντα*

[1]) S. Nestle a. a. O. S. 118 f.

[2]) Anders urteilt Koetschau, a. a. O. S. 341. v. Soden S. 1513 hält *λόγους* für einen Schreibfehler.

[3]) *ἀληθῶς* wird hier also zum Folgenden gezogen (= A D f cop etc.)

„τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ“ καὶ ἰδόντα αὐτὸν „ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ“ καὶ ἰδόντα etc. Hier verbindet er zwar die drei parallelen Fassungen, läßt jedoch durch das jedesmal eingeschobene *καὶ ἰδόντα* die spezielle Fassung des einzelnen Synoptikers erkennen. Hätte er nun bei Lk. *ἐρχόμενον* gelesen, so hätte er es hier hinter *ἰδόντα αὐτόν* wiederholen müssen. Ähnlich wie bei Or. stehen die Worte in D (doch mit *ἐρχόμενον*): *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, während die übrigen Handschr. als Text bieten: *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. In syr C sind diese beiden Lesarten kontaminiert zu: *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐρχομένην ἐν δόξῃ*. Am nächsten steht der von Or. zitierten Form der Lukasworte jedoch ein Zitat bei Clem. Alex. (Exc. ex Theod. § 4): *... εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων, οἳ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν δόξῃ*. Mir scheint diese Fassung aus der ursprünglichen unter dem Einfluß von Lk. 9, 26: *τοῦτον ... ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* entstanden zu sein.

9, 29. IV, 471, 32 ff. wird Lk. 9, 29—31 zitiert. Tischendorf hat das meiste daraus richtig angemerkt, es fehlt bei ihm nur die Notiz, daß bei Or. nach *ἠλλοιώθη ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ* die Worte *„καὶ ἐγένετο“* vor *λευκός* (ohne sonstige Bezeugung im N. T.) eingeschoben sind.

9, 48. In allen Handschr. des N. T. ist überliefert: *καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται (δέχεται* ℵ X 69*)*. Or. aber zitiert IV, 287, 14 f.: *(οἱ μέντοι γε δεξάμενοι τὸν Ἰησοῦν ἐδέξαντο καὶ τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν· φησὶ γάρ)· „ὃ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με“*. Er wird hier wie oft willkürlich das Partizipium mit Artikel an Stelle des Relativsatzes gesetzt haben; dieser steht in Mt. XIII, 19 (III, 247 Lo.); vgl. zu Mk. 9, 35: III, 59, 18 gegenüber in Mt. XV, 26 (III, 383 Lo.).

10, 13 ff. Philoc. p. 254, 2 (ed. Rob.) sagt Or., um ein Beispiel aus dem Evangelium dafür anzuführen, daß Gott (oder Christus) diejenigen, welche ihm nicht gehorchen wollen, verstocke, folgendes: *καὶ ἐκ τοῦ εὐαγγελίου δὲ ἔτι παρὰ τὰ εἰρημένα ἔστι τὰ ὅμοια παραθέσθαι περὶ τοῦ καὶ τὸν σωτῆρα κακῶν αἴτιον δοκεῖν γεγονέναι τισίν· „οὐαί σοι, Χοραζίν* etc.“. Die zitierten Worte lassen sich nicht auf einen bestimmten Evangelisten zurückführen, sie können sowohl aus Mt. 11, 21 ff., als aus Lk. 10, 13 ff. entlehnt sein. Schließlich sind sie insofern mehr den Worten des Mt. angepaßt, als bei diesem *πλὴν λέγω ὑμῖν* steht, bei Lk. dagegen nur *πλήν*. Die Worte *ἐγένετο τὰ σημεῖα τὰ γενόμενα*

ἐν ὑμῖν (Z. 6) finden sich jedoch weder bei Mt. noch bei Lk., bei beiden ist *αἱ δυνάμεις* an Stelle von *τὰ σημεῖα* überliefert. Es fehlen ferner bei Or. nach *ἔσται* die Worte *ἐν τῇ ἡμέρᾳ κρίσεως* (so bei Mt. in allen Handschr.) oder *ἐν τῇ κρίσει* (so Lk. 10, 14; die Worte fehlen in D 63 e l). In der weiteren Erklärung des Zitates sagt er dann aber: *καὶ ὅτι ἀνεκτότερον γίνεται γῇ Σοδόμων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ἐκείνοις.* Dies zeigt, daß er also doch die Worte *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* (Mt. 11, 24) gekannt hat. Dieselbe Voraussetzung erfordern die periphrastischen Ausführungen am Schluß des Abschnittes (Z. 13): *ὁρῶν ὅτι διὰ ταῦτα ἀνεκτότερον γίνεται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως Τυρίοις καὶ Σιδωνίοις ἢ τούτοις.* Er muß sie demnach in dem Zitat oben versehentlich ausgelassen haben.

10, 30. IV, 374, 20 ff. gibt Or. in Kürze den Inhalt des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wieder, wobei er sich in den Ausdrücken eng an Lukas anschließt. Darin sagt er nun Z. 21: *παραβολῆς περὶ τοῦ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ καταβαίνοντος καὶ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς,* während in allen Handschr. des N. T. überliefert ist: *ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ καὶ λῃσταῖς περιέπεσεν.* Denselben Ausdruck wiederholt er Z. 27: *ἀναφέρεσθαι τὰ περὶ τοῦ Σαμαρείτου, ὃς τὸν ἡμιθανῆ καὶ ἐμπεσόντα εἰς τοὺς λῃστὰς ἰάσατο.* Allein man darf hier nun nicht voreilig schließen, Or. habe wirklich *καὶ ἐνέπεσεν εἰς τοὺς λῃστάς* gelesen, vielmehr liegt die Annahme näher, daß er durch Lk. 10, 36 veranlaßt worden ist, *ἐμπεσεῖν* zu gebrauchen. Dort steht in allen Handschr.: *(τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι) τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς;* daß ferner Or. die gewöhnliche Lesart in 10, 30 gekannt hat, geht aus in Mt. XVI, 9 (IV, 31 Lo.) hervor, wo er sagt: *μεμνημένος τῶν ἡμῖν ὑπαγορευθέντων εἰς τὴν ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ παραβολὴν τὴν „ἄνθρωπός τις . . . καὶ περιέπεσε λῃσταῖς“* und das Zitat mit seinen eigenen Worten bestätigt: *ὁ μὲν οὖν καταβαίνων ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ Ἀδάμ, τουτέστιν ἄνθρωπος, περιπέπτωκε λῃσταῖς.*

11, 2. II, 334, 2 verbindet Or. in freier Weise Lk. 11, 1 und den Anfang des Vaterunsers, wie er sich bei Mt. findet, in den Worten: *ἀκούσας γὰρ „δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι“* (so weit nach Lk.) *οὐ διδάσκει αὐτῷ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ πατρί, λέγοντας· „πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ καὶ τὰ ἑξῆς.* Die letzteren Worte muß er aus Mt. genommen haben, da er nach II, 347, 17 *(εἰ μέντοι νοήσαιμεν, τί ἐστι τὸ „ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· πάτερ“,*

ὅπερ παρὰ τῷ Λουκᾷ γέγραπται etc.) bei Lk. nur *πάτερ* als Anrede gelesen hat.

11, 11. In Mt. XIV, 25 Ende (III, 326 Lo.) sagt Or.: *ἔτι προτρεπτικὸν διὰ τὸ . . . εἰς τὸ αἰτεῖν ἀξίως τοῦ λαβεῖν καὶ τὸ „τίς δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα υἱὸς αἰτήσει ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;“ καὶ τὰ ἑξῆς.* Es fehlen in diesem Zitat die ebenfalls in den Handschr. B ff$_2$ i l sah arm syr S nicht vorhandenen Worte: *ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καί.* Möglich ist es an und für sich, daß Or. tatsächlich ein korruptes Exemplar für diese Stelle benutzt hat, und die Anspielung II, 321, 9 ff. kann nicht als Gegenbeweis dienen. Denn wenn er dort sagt: *ἐπεὶ ὁ χρηστὸς πατὴρ τὸν ζῶντα ἄρτον αἰτούντων ἡμῶν αὐτὸν (οὐχ ὃν βούλεται λίθον τροφὴν γενέσθαι τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ ἀντικείμενος) δίδωσι τοῖς* etc., so lassen sich diese Worte mit demselben Rechte auf Mt. 7, 9 wie auf Lk. 11, 11 beziehen, mithin läßt sich aus ihnen über die Lesart in Lk. 11, 11 nichts schließen.

11, 52. Philoc. p. 38, 7 (ed. Rob.) verbindet Or. Lk. 11, 52 mit Mt. 23, 13; denn die Worte: *οὐαὶ ὑμῖν . . . εἰσήλθατε* sind aus Lk. entnommen, die dann folgenden: *καὶ τοὺς εἰσερχομένους οὐκ ἀφίετε εἰσελθεῖν* gehen jedoch vielmehr auf Mt. 23, 13 zurück. Ein genaues Zitat der betreffenden Lukasworte steht Philocal. p. 17, 20.

12, 42. Or. zitiert diesen Vers IV, 329, 1 ff. In diesem Zitat begegnen uns die Worte: *ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετίας αὐτοῦ.* So ist bei Mt. 24, 45 (Parallelstelle) überliefert, während sich bei Lk. 12, 42 mit Ausnahme einiger weniger Minuskeln, die aus Mt. interpoliert sind, durchweg die Lesart *ἐπὶ τῆς θεραπείας* findet. Wahrscheinlich hat Or. selbst hier die Worte des Mt. in das Lukaszitat mit einlaufen lassen. III, 81, 14 endlich sagt er sehr frei *τῆς οἰκίας* statt *θεραπείας* bzw. *οἰκετίας.*

12, 45/46. III, 81, 15 ff. sind in einem Zitate Lk. 12, 45 46 und Mt. 24, 48 ff. kontaminiert, und zwar, wie es scheint, von Or. selbst. Er zitiert dort auch frei: *ἐὰν δὲ ἄρξηται ὁ κακὸς δοῦλος λέγειν,* während die allgemeine Überlieferung *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* bietet, vielleicht veranlaßt durch die bei Lk. folgenden Worte: *καὶ ἄρξηται τύπτειν.*

12, 49. I, 35, 6 verknüpft Or. die Lukasworte mit Mt. 10, 34 in folgender Anspielung: *οὐ μόνην μάχαιραν ἦλθε βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ πῦρ, περὶ οὗ φησιν* etc. Über das Zitat Philocal. p. 250, 13: *τοῦ μὲν σωτῆρος λέγοντος· „πῦρ ἦλθον βαλεῖν*

ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ εἴθε ἤδη ἐκάη“ hat Koetschau[1] richtig geurteilt: Or. hat den Text des Evangelisten hier willkürlich verändert.

12, 58/59. In Mt. XIV, 9 (III, 287 Lo.) spielt Or. auf Lk. 12, 58 f. an. Seine Worte stimmen zu Lk. mit Ausnahme von *ὑπηρέτης*, welches aus der Parallelstelle Mt. 5, 25 stammt; Lk. 12, 58 steht nämlich an dieser Stelle in allen Handschr. *πράκτωρ*.

14, 16. IV, 259, 28 findet sich ein Mischzitat aus Lk. 14, 16 und Mt. 22, 3: *„ἄνθρωπος, γάρ φησιν, ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου ἔπεμψεν καλέσαι τοὺς κεκλημένους“*.

14, 26/27. III, 149, 21 sind Worte aus Lk. 14, 26/27 frei mit Mt. 10, 37/38 verbunden, vgl. in Mt. XIII, 25 (III, 256 Lo.).

15, 7. III, 128, 22 fehlt im Zitat *δικαίοις* nach *ἐνενήκοντα ἐννέα*, II, 321, 16 ff. dagegen, wo Or. die Worte des Evangelisten in seine eigenen Worte einfügt *(ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι „ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις, οἳ οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας“)* ist es vorhanden; es fehlt auch in N. T. nirgends.

17, 10. Or. zitiert in Mt. XV, 10 (III, 347 Lo.) folgendermaßen: *τὸ „ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, ὀφείλετε λέγειν ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν“*. Statt *ὀφείλετε λέγειν* ist in allen neutestamentl. Handschr. *λέγετε* überliefert.

17, 21. IV, 312, 13 und II, 356, 26 bietet Or. im Zitat dieses Verses die Worte: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, in Mt. X, 14 (III, 38 Lo.) bezeugt er sogar ausdrücklich für Lukas die Lesart *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, indem er ausführt: *εἰ δὲ ταὐτόν ἐστιν ὑποστάσει εἰ καὶ μὴ ἐπινοίᾳ βασιλεία οὐρανῶν καὶ βασιλεία θεοῦ, δηλονότι πρὸς οὓς λέγεται· „ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστι“* (diese Worte finden sich nur bei Lk.), *πρὸς τούτους ἂν λέγοιτο καὶ τὸ „ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι“· καὶ μάλιστα διὰ τὴν ἀπὸ τ. γρ.* etc. Die Handschr. d. N. T. bieten durchweg wie Or. *βασ. τοῦ θεοῦ*. Darnach haben wir es III, 153, 23 ff. sicher mit einem freien Zitate zu tun; dort sagt Or. nämlich: *καὶ τί γὰρ ἀλλ' ἢ τὸν λόγον τὸν πανταχοῦ ὁ ἅγιος δύναται ἔχειν ἐν ἑαυτῷ; „ἡ γὰρ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι“*.

18, 19. In Mt. XV, 10 (III, 346 Lo.) legt Or. dar, daß Mk. und Lk. an Stelle der Mt. 19, 17 aufgezeichneten Worte geschrieben hätten: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός*. Nach seinen Ausführungen sollte man annehmen, daß er diese Worte sowohl bei Mk. als bei Lk. gelesen habe. Allein

[1] A. a. O. S. 330.

an den vielen übrigen Stellen, an denen er sich, wenn auch ohne Namensnennung, auf diese Stelle bezieht, findet sich ausnahmslos die Wendung: *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ*, vgl. II, 12, 18 ff. I, 9, 5 ff. II, 335, 16 f. IV, 156, 21 ff. An der letztgenannten Stelle zitiert Or. die Worte selbst zwar nicht, benutzt sie jedoch, um einen Vergleich Gottes mit dem Jordan herzustellen. Er sagt da nämlich: *ὥσπερ γὰρ οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ, οὕτως ἐν ποταμοῖς οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ ὁ Ἰορδάνης*. Durch diese Stelle wird um so mehr erwiesen, daß *ὁ πατήρ* wirkliche Lesung war, als Or. hier durch den gedanklichen Zusammenhang in keiner Weise veranlaßt werden konnte, von sich aus *ὁ πατήρ* hinzuzufügen. Endlich wird diese Lesart noch durch eine Anspielung IV, 395, 23 ff. bezeugt. Or. interpretiert hier die Erzählung des Johannes von der Auferweckung des Lazarus. Gott hatte, führt er dabei in seiner Erklärung aus, Jesus bereits vorher erhört, ehe dieser seine Bitte aussprach: *ἔμελλεν οὖν εὔχεσθαι . . . καὶ προλαβὼν αὐτοῦ τὴν εὐχὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς θεὸς καὶ πατὴρ ἤκουσεν τῶν μελλόντων λέγεσθαι*. Die Worte *ὁ μόνος ἀγαθὸς θεὸς καὶ πατήρ* gehen bestimmt auf Mk. oder Lk. zurück. In den Handschr. ist bei Lk. außer in arm nirgends *ὁ πατήρ* hinzugefügt; Mk. 10, 18 (Parallelstelle) findet er sich in arm und bei Clem. Alex.

18, 43. In Mt. XVI, 13 (IV, 40 Lo.) zitiert Or. die Lukasworte in folgendem Zusammenhange: *ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ τοῦ Λουκᾶ οὕτως ἔχον· „ἐγένετο δὲ . . .“ ἕως τοῦ „καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ“*. C. 13 Ende umschreibt er jedoch am Schlusse seiner Auslegung jene Worte in folgender Weise: *καὶ ἦν τὸ τέλος τούτου ἐν τῷ ἀκολουθοῦντι καὶ δοξάζοντι τὸν θεὸν . . . πάντα τὸν ὄχλον ἰδόντα δοῦναι αἶνον τῷ θεῷ*. Statt *λαός* bietet er also hier *ὄχλος*. Doch möchte ich hieraus nicht den Schluß ziehen, er habe nicht *πᾶς ὁ λαός*, sondern *πᾶς ὁ ὄχλος* (= Q Δ 13. 69. b c f ff$_2$ i l q vg [plebs]) gelesen, denn auch bei der Erläuterung von Lk. 19, 48, wo im N. T. *ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων* steht, braucht er in Mt. XVII, 14 (IV, 118. 119 Lo.) bald *ὄχλος (οὐ δύνανται δέ, ἐπεὶ πᾶς ὁ ὄχλος αὐτοῦ ἐκκρέμαται ἀκούων)*, bald *λαός (ἀλλ᾽ οὐ δύνανται, νικώμενοι ἀπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ Ἰησοῦ ἐκκρεμαμένου τοῦ διδασκάλου)*.

19, 19. In Mt. XIV, 12 (III, 296 Lo.), setzt er, was Lukas in diesem Verse gesagt hat, mit folgenden klaren Worten auseinander: *καὶ ἄλλῳ τὴν μνᾶν πενταπλασιάσαντι τὸν μὲν ἔπαινον, ὃν ἐπὶ τοῦ πρώτου ἔταξεν, οὐκ ἀποδέδωκεν, οὐδὲ τὸ ὄνομα τῆς*

ἐξουσίας ὡς ἐπὶ τοῦ προτέρου ὡρίσατο, εἶπε δὲ αὐτῷ· „καὶ σὺ γίνου ἐπάνω πέντε πόλεων“. Dagegen sagt er in Mt. XIV, 9 (III, 288 Lo.), wo er Worte aus Mt. 25, 21. 24, 47. Lk. 19, 17. 19 zu einem Gedanken und Satz verbindet: *ἢ ἐπὶ πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καθιστάμενος ἢ ἀκούων „ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων“* (Lk. 19, 17) *ἢ „ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω πέντε πόλεων“.* Die letzten Worte stammen sicher aus Lk. 19, 19, aber Or. führt sie nicht in der Form, in welcher er sie, wie sich aus der obigen Stelle ergab, bestimmt Lk. 19, 19 gelesen hat, sondern hat sie frei dem vorhergehenden Zitat (Lk. 19, 17) angeglichen. Ganz dasselbe hat er in Mt. XV, 27 (III, 386 Lo.) getan.

19, 32. IV, 193, 18ff. wird ein längeres Stück aus Lk. 19 zitiert. Darin liest man (Z. 24): *ἀπελθόντες δὲ οἱ μαθηταὶ εὗρον ὡς εἶπεν αὐτοῖς*, während alle Handschr. des N. T. statt *οἱ μαθηταὶ* die Worte *οἱ ἀπεσταλμένοι* bieten (in syr S steht nur: „and they went and found it so“). Die beiden Lesarten treffen dem Sinne nach zusammen; ich erwähne die Abweichung des Or. vor allem deshalb, weil er selbst an einer anderen Stelle (in Mt. XVI, 18 [IV, 55 Lo.]) ausführt[1]: *καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ τοιαῦτά φησιν· „ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς ἑστῶτα τὸν πῶλον“.* Vielleicht ist *οἱ μαθηταί* im ersten Zitat aus Mt. 21, 6 eingefügt (vgl. v. Soden p. 1514), aber bereits in der betreffenden Handschr. des Or., nicht von ihm selbst. Die Schlußworte *ἑστῶτα τὸν πῶλον*, welche oben im Zitate fehlen, stehen nur in einigen Minuskeln, arm aeth syr^{p} und einigen lateinischen Übersetzungen, in den übrigen Handschr. nicht. Indessen ist bei Or. an der zweiten Stelle die Überlieferung nicht genügend gesichert.

19, 37. Dieser Vers wird von Or. nur einmal zitiert, und zwar IV, 193, 29, wo Lk. 19, 24—41 in einem Zuge ausgeschrieben ist. Dort heißt es nun in V. 37: *ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ... τῶν ἐλαιῶν ἤρξατο ἅπαντᾶν τὸ* (so!)[2] *πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν.* Die Worte *ἅπαντᾶν τὸ πλῆθος* widersprechen aber nicht nur aller sonstigen Überlieferung, welche *ἅπαν* (oder *πᾶν*) *τὸ πλῆθος* bietet, sondern auch dem Sinne der ganzen Erzählung. Winter[3] schlägt daher vor, die überlieferten Worte in *ἅπαν τὸ πλῆθος* zu korrigieren. Sicherlich sind sie aus diesen durch Korruptel entstanden, allein ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die korrupten Worte

[1]) Vgl. Tischendorf. — [2]) S. Koetschau, TU. NF. XIII, 2 S. 24.
[3]) B. ph. W. 1905, 502.

bereits in der von Or. benutzten Handschr. gestanden haben. In allen Handschr. des N. T. steht nämlich *ἤρξατο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεόν* (außer syr C[1], welche *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν* bietet, doch kann im Syrischen šarri mit Particip verbunden werden), bei Or. dagegen: *χαίροντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν*. Nun hat es meines Erachtens ganz den Anschein, als sei *καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν* statt des überlieferten Infinitivs erst eingesetzt, nachdem *ἅπαν τὸ πλῆθος* in *ἁπαντᾶν τὸ πλῆθος* verderbt war. Daraus würde sich dann notwendig ergeben, daß dem Or. bereits der Text *ἁπαντᾶν τὸ πλῆθος* vorlag.

19, 40. IV, 193, 35 f. wird zitiert: *ἐὰν οὗτοι σιωπήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται*, dasselbe in Mt. XVI, 18 (IV, 55 Lo.): *καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ τοιαῦτά φησιν· „ἀπελθόντες δὲ . . .“ ἕως τοῦ „ἐὰν οὗτοι σιωπήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται“*. IV, 200, 18 aber sagt Or. u. a.: *ὡς δῆλον ἐκ τῶν παρ᾽ ἄλλοις* (muß ein Irrtum des Or. sein, das Folgende findet sich nur bei Lk.) *κειμένων· „ἐὰν οὗτοι σιωπήσωσιν, οἱ λίθοι κράξουσιν“*. Preuschen bemerkt dazu, daß dies die wirkliche Lesart des Or. sei. Wie wenig Gewicht man indessen dieser Stelle beilegen darf, geht schon aus dem konstatierten Gedächtnisirrtum hervor. Or. kann sehr wohl frei *κράξουσιν* statt *κεκράξονται* eingesetzt haben. Im N. T. sind beide Formen belegt.

19, 41. In Mt. XVI, 15 (IV, 47 Lo.) sind Lk. 19, 41 und 13, 34 miteinander vermischt.

19, 42. IV, 191, 32 ff. wird Lk. 19, 41—46 zitiert. Der Herausgeber macht bereits darauf aufmerksam, daß in diesem Zitate die Worte *περιβαλοῦσιν* bis *χάρακά σοι καί* fehlen. Freilich fehlen sie auch in syr C S[2] und in einem Zitat bei Eusebius[3], und zwar nicht durch die Schuld eines Abschreibers, denn das Subjekt *οἱ ἐχθροί* wird zum Folgenden gesetzt; aber es ist natürlich auch hier wahrscheinlich, daß die Worte im Texte ursprünglich vorhanden gewesen, dann ausgefallen und infolge-

---

[1]) syr S läßt *τῶν μαθητῶν* aus (= latt[nonn]).

[2]) „now the days will come, that thine ennemies will surround thee and will etc.“.

[3]) theophan. (gr.) p. 194, 21 ff. (Gressmann), doch zitiert Eusebius hist. eccl. III, 7, 4 (I, 212 ed. Schwartz): *ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σέ, καὶ περιβαλοῦσίν σοι οἱ ἐχθροί σου χάρακα, καὶ περικυκλώσουσίν σε* (vgl. auch theoph. [syr] p. 30, 1 f.).

dessen das fehlende Subjekt ergänzt ist. Bei Or. wird durch das Fehlen des Subjektes um so deutlicher angezeigt, daß ein Schreiberversehen vorliegt, welches, wie mir scheint, erst innerhalb der Origenesüberlieferung vorgekommen ist. Denn ich möchte nicht glauben, daß Or. einen derartig verderbten Text ohne weiteres zitiert hätte.

22, 25. Tischendorf bemerkt unrichtig zu diesem Verse: „Or. 1, 710 (d. i. II, 175, 2) *κατακυριεύουσιν* (statt *κυριεύουσιν*)", denn die betreffenden Worte: *καὶ οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν* sind nicht aus Lk., sondern aus Mt. 20, 25 entnommen. Erst die Worte, welche Or. mit jenen eng verknüpft, indem er fortfährt: *καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες ἐν αὐτοῖς εὐεργέται καλοῦνται*, beziehen sich auf Lk. 22, 25. Bei Griesbach (Symb. crit.) war der Sachverhalt bereits richtig notiert.

22, 40. II, 386, 14 f. gehen die Worte: *ἐπεὶ οὖν ἔξω μὲν τῆς εὐχῆς γέγραπται „μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν"* sicher auf Lk. 22, 40 zurück; es muß in ihnen aber notwendig nach dem Vorschlage jenes „Anonymus Anglus" *εὔχεσθε* nach *γέγραπται* eingeschoben werden, denn Or. sagt selbst kurz darnach (Z. 22) in einer Wiederholung jenes Zitates: ... *καὶ τὸν ὅπως ποτὲ ἐξηγούμενον τὸ „εὔχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν"*. In den Handschr. des N. T. wird einhellig *προσεύχεσθε*, nicht *εὔχεσθε* überliefert.

23, 18 ff. II, 257, 7 hat Or. sich selbst aus den Parallelberichten einen Text zusammengefügt.

23, 21. IV, 17, 3 ff. findet sich folgende merkwürdige Verknüpfung zweier verschiedener Zitate: *καὶ ἡ τοῦ ἀσεβοῦς λαοῦ καταβόησις φάσκοντος· „αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον" καὶ „σταύρου, σταύρου αὐτόν"*. Dieselbe tritt uns IV, 457, 16 f. in umgekehrter Reihenfolge entgegen: *πολλοὶ μὲν οὖν, καταψηφιζόμενοι τοῦ Ἰησοῦ, φασίν· „σταύρου, σταύρου αὐτὸν" καὶ „αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον"*. Die Worte *σταύρου* etc. stehen Lk. 23, 21, durch die wichtigsten Handschr. bezeugt (die übrigen haben *σταύρωσον* oder überhaupt nichts), die mit *καί* daran angeknüpften jedoch Act. 22, 22. Allein etwas ähnliche Worte stehen bei Lk. kurz vorher, nämlich 23, 18: *αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν* etc." Ich glaube daher, daß Or. eigentlich Lk. 23, 18 mit 23, 21 hat verknüpfen wollen, daß ihm aber beim Zitieren nach dem Gedächtnis anstatt Lk. 23, 18 die ganz ähnlich klingenden Worte aus Act. 22, 22 in den Sinn gekommen sind und sich an die Stelle der ursprünglich beabsichtigten geschoben haben.

24, 32. An allen Stellen, an denen Or. diesen Vers zitiert (außer Übersetzungen und Katenen), fehlen die Worte: *ἡμῖν, ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν*, so daß die übrigen Worte im Zusammenhang lauten: *οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;* Sicherlich waren die betreffenden Worte infolge Homoeoteleutons ausgefallen wie in einigen Handschr., die auf uns gekommen sind, nämlich B D a b c e ff$_2$ syr C S (gegen ℵ A L etc. it^{pl} cop vg).

V. Johanneszitate[1].

1, 4. Aus der Interpretation des Or. geht deutlich hervor, daß er *ὃ γέγονεν* mit dem folgenden *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* verbunden hat (s. IV p. 72 ff., bes. 23, 27: *ὁ γοῦν Ἰωάννης ἐπήνεγκε φάσκων περὶ τοῦ λόγου· „ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν". γέγονεν οὖν ἡ ζωὴ ἐν τῷ λόγῳ* etc.). Es ist mir daher sehr verwunderlich, daß Wendland in Preuschens Ausgabe zu p. 68, 12: *τισὶ κἂν δόξαι περιττὸν τυγχάνειν τὸ „χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν" ἐπιφερόμενον τῷ „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο"* im Apparat bemerkt, im cod. Venetus Marc. E sei hinter *ἕν* richtig hinzugefügt: *ὃ γέγονεν.*

Die Satztrennung des Or. liegt vor in A C D L a b e f ff$_2$ sah vg syr C („now that which came to pass, in it is life"), bei Ephraim („and what came to pass by him, was life") und in Zitaten bei den vornicänischen Vätern. Zum vorhergehenden Satze wird *ὃ γέγονεν* in jüngeren Handschr. gezogen: in C$_3$ E G$_2$ u. a.; ℵ und B lassen die Beziehung nicht erkennen[2].

IV, 76, 24 bemerkt Or., in einigen Handschr. sei nicht mit Unrecht *ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν* geschrieben. So liest man heute in ℵ D it syr C. In der Handschr., nach der Or. interpretierte, las er jedenfalls *ἦν* (so in A B C u. a. cop); vielleicht war *ἐστιν* als varia lectio an den Rand geschrieben.

---

[1]) Voneinander abweichende Zitate innerhalb des Johanneskommentars hat Winter, B. ph. W. 1900, 500 ff. gesammelt.

[2]) In der koptischen Übersetzung sind beide Lesarten merkwürdigerweise miteinander verbunden: „and without him did not anything become of that, which became: (the) life was that [which] is in him."

1, 14. Die Exegese dieses Verses ist nicht mehr vorhanden. Eine Anspielung auf ihn findet sich IV, 49, 1: *οὗ λόγου τὴν δόξαν εἶδεν ὁ Ἰωάννης ἀληθῶς μονογενοῦς ὡς ἀπὸ πατρός.* Darin steht die Partikel *ὡς* an falscher Stelle; sie war vielleicht nach *ἀληθῶς,* das Or. willkürlich hinzugefügt hat, ausgefallen und dann an falscher Stelle eingereiht. An einer anderen Stelle (II, 148, 30 ff.) bietet Or. nämlich jene Worte richtig und so, wie sie einstimmig überliefert werden: *ἀλλ' ἐὰν ἀκολουθῆσαι δυνηθῶμεν, ἐροῦμεν τὸ „εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ"· τάχα μέν τινων ... λεξόντων τὸ „εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ", οὐκέτι δὲ προσθησόντων τὸ „δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας".* Hier steht auch *παρὰ πατρός,* was alle Handschr. des N. T. haben. An der oben erwähnten Stelle hat Or. von sich aus dafür *ἀπό* gesetzt (cf. IV, 87, 14 *τὸ „ἀπεσταλμένος ὑπὸ θεοῦ"* [Joh. 1, 6]; IV, 87, 24 *οὕτως δύναται κατὰ μὲν τὸ κοινότερον πᾶς ἄνθρωπος ἀπεστάλθαι ἀπὸ θεοῦ, κυρίως δὲ λέγεσθαι ἀπεστάλθαι ὑπὸ θεοῦ οὐκ ἄλλος* etc.; IV, 96, 20 *τί δήποτε ὁ γενόμενος ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*). Desgleichen hat Or. an beiden Stellen für *ἐθεάσατο* oder *ἐθεασάμεθα* der Handschr. des N. T. frei *εἶδεν* bzw. *εἴδομεν* geschrieben. Daß er die überlieferten Formen kannte, bezeugen die Anspielungen IV, 273, 1: *„οἱ θερίσαντες" δὲ οἱ τὸν χριστὸν παραδεξάμενοι καὶ τεθεαμένοι τὴν δόξαν αὐτοῦ ἀπόστολοι ...* und II, 365, 25 f.: *ἐπὰν δὲ ἀναδιδῶται, πληροῦται τὸ „ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ".*

1, 15. Die Interpretation des Or. nicht mehr zu haben, ist hier besonders schmerzlich, denn aus den sonstigen Zitaten und Anspielungen läßt sich schwer feststellen, welche Lesart er zugrunde gelegt hat. Worte des in Frage stehenden Verses werden nämlich im Joh.-Komm. zunächst so zitiert: IV, 93, 25: *καὶ Ἰωάννης τοίνυν ἦλθεν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός· ὃς μαρτυρῶν „κέκραγε λέγων· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ... ἐκεῖνος ἐξηγήσατο"* und IV, 94, 3: *πρὸς τῇ προειρημένῃ δὲ τοῦ βαπτιστοῦ μαρτυρίᾳ, ἀρχομένῃ ἀπὸ τοῦ „ὁ ὀπίσω μου ... γέγονε" καὶ ληγούσῃ εἰς τὸ „ἐκεῖνος ἐξηγήσατο"* etc., dann aber IV, 108, 25: *δευτέρα αὕτη ⟨ἡ⟩ ἀναγεγραμμένη Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ μαρτυρία, τῆς προτέρας ἀρξαμένης ἀπὸ τοῦ „οὗτος ἦν ὁ εἰπών·* (darüber ist nachträglich von 1. Hand geschrieben *ὃν εἶπον*) *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος" καὶ ληγούσης εἰς τὸ „μονογενὴς θεὸς ... ἐξηγήσατο"* und IV, 113, 25 ff.: *τάχα γὰρ φήσουσιν τὴν προτέραν Ἰωάννου περὶ Χριστοῦ μαρτυρίαν εἶναι· „ὁ ὀπίσω ... ἦν"* etc. Preuschen kennzeichnet die letzteren Worte im Druck so, als

wären sie von Or. aus Schriften von Gegnern entnommen. Sie sind indessen von Or. selbst im Sinne jener Gegner formuliert; das beweist das *φήσουσι* (Futurum!). Or. widerlegt die Ansicht dieser Exegeten, daß die Worte von *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ* an nicht aus dem Munde des Täufers gesprochen, sondern vom Evangelisten selbst hinzugefügt seien, durch eine genaue Analyse der Satzkonstruktion und des gedanklichen Fortschrittes, in der er ausführt (Z. 31 ff.): *πάνυ γὰρ βίαιον τὸ οἴεσθαι αἰφνίδιον οἱονεὶ ἀκαίρως διακόπτεσθαι τὸν τοῦ βαπτιστοῦ λόγον ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ μαθητοῦ, καὶ παντὶ τῷ καὶ ἐπὶ ποσὸν ἀκούειν συμφράσεως λεγομένων ἐπισταμένῳ σαφὲς τὸ τοῦ εἱρμοῦ τῆς λέξεως „οὗτος ἦν ὁ εἰπών· ὁ ὀπίσω μου* etc.“. Von den Handschr. des N. T. bieten ℵ^{cb} A B$_3$ D L q syr C cop *ὃν εἶπον*, ℵ^{a} B* C* dagegen *ὁ εἰπών*, in ℵ* sind diese Worte überhaupt ausgelassen, dafür folgt auf *ἐρχόμενος* ein *ὅς* (welches dann von ℵ^{c} getilgt ist). Nun steht zunächst dies völlig fest, daß die Lesung *οὗτος ἦν, ὃν εἶπον* dem Or. nicht vorgelegen haben kann. Das erhellt aus p. 93, 25 ff., 94, 3 und 113, 31. Denn wenn er jene Worte gelesen hätte, dann wären sie ein Teil des Zeugnisses gewesen, das der Täufer ausspricht, und er hätte sie an den genannten Stellen nicht einfach übergehen dürfen. Folglich sind p. 108, 27 die Worte *ὁ εἰπών*, die 113, 35 richtig stehen, fälschlich in *ὃν εἶπον* korrigiert.

Hat nun also Or. *ὁ εἰπών* gelesen? Durch das Zitat p. 113, 26 ff. scheint erwiesen zu werden, daß in seinem Exemplar die Worte *οὗτος ἦν ὁ εἰπών* überhaupt fehlten, durch p. 108, 25 und p. 113, 35 dagegen wird bestätigt, daß er diese Worte im Texte gehabt hat. In der Tat bezeichnet Or. an der zuletzt genannten Stelle, an der es ihm darauf ankommt, den Zusammenhang und die Satzfolge klar zu stellen, als den Anfang *τοῦ εἱρμοῦ τῆς λέξεως* die Worte: *οὗτος ἦν ὁ εἰπών*, die er dann aber nur als Einführung des Zeugnisses des Johannes verstanden haben kann, und zwar nach *μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων* gewissermaßen in Parenthese gesagt. Unter dieser Voraussetzung läßt es sich auch erklären, daß er p. 93, 26 unter Auslassung der in Rede stehenden Worte sagt: *ὃς μαρτυρῶν „κέκραγε λέγων· ὁ ὀπίσω μου* etc.“, ferner p. 108, 25 ff. die Worte *οὗτος ἦν ὁ εἰπών* mit zum eigentlichen Zeugnis rechnet, 113, 26 sie dagegen im Zitat des Zeugnisses selbst ausläßt[1].

[1]) Anders verhält sich die Sache bei Eusebius contr. Marcell. 85c (p. 82, 14 ff. Klostermann). Dort heißt es nämlich: *καὶ ἔτι μᾶλλον τὴν*

Außer diesen Zitaten findet sich im Johanneskommentare noch ein Ausschnitt aus 1, 15 zitiert, nämlich 127, 12: *διὰ τοῦτο καὶ „ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγε λέγων“.* Or. führt die Worte um des *κέκραγε* willen an. Ich finde auch an dieser Stelle einen Beweis dafür, daß Or. die Worte *οὗτος ἦν ὁ εἰπών* gelesen hat, darin, daß er das Zitat mit *κέκραγε λέγων* abbricht; ich glaube, er würde, wenn die eigentliche Rede unmittelbar gefolgt wäre, auch diese mit hinzugefügt haben wie kurz zuvor (Z. 10): *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ „εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ* etc.“. Nur gelegentliche Anspielungen sind IV, 158, 32: *καὶ ἐνθάδε οὖν μετὰ τὰς Ἰωάννου μαρτυρίας, πρώτην μὲν τὴν ὑπὸ κεκραγότος λεγομένην καὶ θεολογοῦντος*, und III, 290, 26: *ἐμαρτύρησεν αὐτῷ πρῶτος· „ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν“.* III, 291, 3 ff. endlich haben wir ein Mischzitat aus 1, 15 und 1, 30: *οὗτος οὖν, ὁ σκιρτήσας πρὸ γενέσεως Ἰωάννης ὁ εἰπών· „οὗτός ἐστι, περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν“ καὶ* etc.

1, 18. Der Schluß dieses Verses wird IV, 108, 27 ff. so zitiert: *λεγούσης εἰς τὸ „μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο“.* Über *μονογενής* ist von erster Hand nachträglich *ὁ* und *υἱός* hinzugefügt, cod. V hat *ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* daraus gemacht. Da sich schon in den in demselben Satze voraufgeschickten Textworten die Korrektur der ersten Hand als falsch erwiesen hat, werden wir ihr auch hier von vornherein mit Mißtrauen begegnen. Und in der Tat findet sich an zwei anderen Stellen des Johanneskommentars, an denen dieser Vers vollständig angeführt wird (IV, 93, 30 und IV, 461, 29) die Lesart *ὁ μονογενὴς θεός.* Ähnlich heißt es I, 193, 13 ff.: *ἐδίδαξε δὲ ἡμᾶς ὁ Ἰησοῦς καὶ ὅστις ἦν ὁ πέμψας ἐν τῷ ... καὶ τῷ „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· καὶ μονογενής γε ὢν θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο“*, wo im cod. P, der aus A abgeschrieben ist, durch unrichtige Korrektur die gewöhnliche Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός* hineingetragen ist. Es bleiben dann nur noch Stellen übrig, an denen Or. entweder nur *ὁ μονογενής* zitiert oder in der Weise auf den Vers anspielt, daß mit Sicherheit auf den Text *ὁ μονογενὴς*

ὑπόστασιν αὐτοῦ συνίστησιν ὁ αὐτὸς εὐαγγελιστὴς ἐπιφέρων „Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγε λέγων· οὗτος ἦν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς etc.“ Hier sind die Worte *ὃν εἶπον* entweder von Eusebius oder bereits in der von ihm benutzten Handschr. ausgelassen, damit der Text besser verständlich sei.

θεός zu schließen ist. Sie einzeln aufzuführen unterlasse ich. Or. hat also diejenige Lesart allein gekannt, deren Ursprünglichkeit Hort eingehend untersucht und bewiesen hat[1].

1, 19. Über den Text, den Or. las, ist hier nichts zu bemerken. Ich möchte nur auf eine Textverderbnis hinweisen, die sich IV, 94, 7 bei Or. findet, wo er auf diesen Vers Bezug nimmt. Dort sagt er nämlich: *καὶ αὕτη ἡ μαρτυρία ἐστὶν Ἰωάννου μετ' ἐκείνην δευτέρα, ὅτε πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας, Ἰουδαίων αὐτοὺς ἀποστειλάντων, ὁμολογεῖ* etc. Darin ist *πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας* unbedingt falsch, denn die Priester und Leviten schicken nicht Gesandte, sie werden vielmehr selbst von den Juden als Abgesandte geschickt, wie Or. selbst hinzufügt; *τοὺς ἀποστείλαντας* ist demnach in *τοὺς ἀποσταλέντας* (vgl. 116, 26) zu korrigieren.

1, 23. Zweifellos hat Or. hier gelesen: *ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου καθώς* etc. Es geht dies aus seiner Interpretation IV, 126 ff. klar hervor (vgl. z. B. 127, 5 *ὁ μὲν γὰρ βοῶν τὸ „εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου" καὶ λέγει . . .*, besonders p. 127, 21 ff.); dieselbe Form hat auch das Zitat IV, 94, 8 ff.: *ὁμολογεῖ οὐκ ἀρνούμενος τὸ ἀληθὲς ... ἀλλὰ „φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης"*. Dagegen weicht das, was Or. IV, 89, 29 anführt, erheblich hiervon ab. Er vergleicht dort das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer mit dem des *λόγος* zur *φωνή*. Den Johannes mit einer *φωνή* zu vergleichen veranlaßten ihn, wie er selbst sagt, dessen eigene Worte, die er dann in eigentümlicher Fassung zitiert: *ἐπὶ τοῦτο δέ με προκαλεῖται αὐτὸς ὁ Ἰωάννης, ὅστις ποτὲ εἴη, πρὸς τοὺς πυνθανομένους ἀποκρινόμενος· „ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ"*. Trotzdem er durch die hinzugefügten Worte ausdrücklich auf 1, 23 Bezug nimmt, hat er die dortigen Textworte nicht rein wiedergegeben, sondern Worte aus den Parallelstellen der übrigen Evangelisten damit vermischt.

IV, 126, 8 macht Or. darauf aufmerksam, daß Johannes von sich sage, er sei *φωνὴ οὐχὶ βοῶσα ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἀλλὰ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, gibt dann allerdings nachher (128, 31 ff.) zu, daß man jene Worte auch so auffassen könne, daß Johannes selbst derjenige sei, welcher rufe. Aus dem Angeführten er-

[1]) Hort, Two dissertations.

gibt sich, daß Or. jedenfalls *φωνὴ βοῶντος* gelesen hat. Ich hebe dies hervor, weil es zu seiner Zeit Exemplare gegeben haben muß, in denen *φωνὴ βοῶσα* stand, denn wir finden diese Lesart heute in syr C cop und bei Clem. Alex.

1, 24. Daß IV, 131, 24 jenes *οἱ* im Lemma zu streichen ist, hat Preuschen richtig angezeigt[1].

1, 27. Griesbachs Ausführungen[2] über den Text dieses Verses bei Or. sind meines Erachtens nicht genau genug. Die Sache verhält sich so: IV, 139, 26 (Lemma) fügt cod. M_1 (des Or.) vor *ὀπίσω* die Worte *αὐτός ἐστιν ὁ* ein, welche sich im N. T. an dieser Stelle in den Handschr. A C_3 X b c f q vg und bei Cypr. finden, dagegen in ℵ B C* L 1 syr S C cop fehlen. Or. hat diese Worte nicht in seinem Texte gehabt. Denn er sagt in seiner Interpretation IV, 140, 17 ff. ausdrücklich: *καὶ ἵνα μή τις ὑπολάβῃ ... συνάπτει τῷ „μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε“ τὸ „ὀπίσω μου ἐρχόμενος“.* Das *ὁ* vor *ὀπίσω* aber ist ebenso wie bei Or. in den Handschr. ℵ* B und bei Chrys. ausgelassen. Die an dieser Stelle von Or. gebotene Form jenes Verses stimmt auch mit den übrigen Zitaten der Stelle in anderen Büchern überein. — Die in den oben angeführten Handschr. vor *ὀπίσω* hinzugefügten Worte sind, wie mir scheint, ebenso wie die in denselben Handschr. nach *ἐρχόμενος* eingesetzten: *ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν*[3] aus V. 30 entnommen und fälschlich in diesen Vers eingeschoben.

1, 28[4]. IV, 149, 10 ff. bespricht Or. den vorliegenden Vers und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Lesart *Βηθανίᾳ*, welche, wie ihm sehr wohl bekannt ist, in fast allen Handschr., und zwar von altersher sich finde, falsch und vielmehr *Βηθαβαρᾷ* die richtige Lesart sei. Er sucht dies einerseits aus der geographischen Situation, anderseits durch die Etymologie der Namen im Verhältnis zu der Begebenheit, die sich dort abgespielt haben soll, zu erweisen. Man muß hierbei wohl beachten, daß Or. keine selbständige Konjektur zur Stelle macht, sondern daß er nur eine Lesart, die sich wenn auch nur in ganz wenigen Exemplaren fand, als die einzig richtige verteidigt. Es ist also nicht ausgemacht, daß nun diejenigen

---

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 313 Anm. — [2]) Opusc. I, 281. 313.

[3]) Daß Or. diese nicht gelesen, hat bereits Ti. richtig bemerkt.

[4]) S. Tischendorfs Anm. Griesbach, Opusc. I, 264 ff. Preuschen, Praef. zu IV, p. 84.

Handschr. des N. T., welche *Βηθαβαρᾷ* haben — es sind ℵ^{c} *(Βηθαραβα)* C_2 K 1. 22. 33. 69. syr S C — durch Or. beeinflußt sind. Die Lesart *Βηθανίᾳ* steht in ℵ* A B C* E F etc. it vg syr^{sch} cop.

1, 29. IV, 160, 4 wird dieser Vers im Lemma folgendermaßen zitiert: *καὶ λέγει· „ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* etc.“; allein etwas später lesen wir in der Interpretation selbst (p. 161, 30 ff.): *ἐὰν δὲ τὸν λόγον ἐξετάζωμεν τὸν περὶ τοῦ δεικνυμένου Ἰησοῦ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου κατὰ τὸ „οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων* etc.“, dann p. 167, 12 wieder: *„ἴδε ὁ ἀμνός . . .“* Vollständig wird der Vers nur im Johanneskommentare zitiert, und zwar sechsmal mit *ἴδε ὁ ἀμνός* (27, 21. 42, 2. 158, 10. 160, 4. 167, 12. 168, 18), zweimal mit *ἰδοὺ ὁ ἀμνός* (7, 5. 33.), dreimal mit *οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνός* (161, 31. 187, 18. 412, 22). Zwischen *ἴδε* und *ἰδού* besteht fast kein Unterschied, so daß Or. diese beiden Formen leicht willkürlich miteinander vertauschen konnte; *οὗτός ἐστιν* (welches sich nur in der gotischen Übersetzung findet) wird Or. nicht aus einer Handschr. haben, sondern es werden ihm diese Worte bei der Interpretation in den Sinn gekommen sein, weil V. 30 *οὗτός ἐστιν ὑπὲρ* etc. beginnt. Aus Paraphrase und Interpretation läßt sich hier die wirkliche Lesart nicht erhärten, da auch *οὗτός ἐστιν* etc. denselben Sinn hat wie *ἰδού* etc.

1, 33. Die Interpretation des Verses selbst fehlt in unseren Handschr.; vollständig wird er IV, 94, 26 zitiert. Dort lauten die Schlußworte: *οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* IV, 86, 27 dagegen, wo V. 33 von *ὁ πέμψας με* an genau ausgeschrieben steht, schließt er: *οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί,* und in derselben Form wird der Schluß in allen übrigen Zitaten im Johanneskommentar (42, 21. 24. 67, 11) angeführt. Leider bietet sich uns an keiner von diesen Stellen die Möglichkeit, aus einer Periphrase oder näheren Erklärung für die zugrunde gelegte Lesart eine Bestätigung zu gewinnen. Auf Grund der angeführten Zitate müssen wir annehmen, daß Or. eine Handschr. benutzt hat, die an dieser Stelle aus Mt. (oder Lk.) interpoliert war, denn bei Joh. findet sich der Zusatz *καὶ πυρί* nur in C*. IV, 94, 26 ff. würde dann jener Zusatz durch Schuld eines Schreibers (durch den üblichen Text veranlaßt) ausgefallen sein. Er fehlt auch im Zitat I, 99, 4 ff., wo der ganze Vers angeführt wird, vielleicht gleichfalls aus dem eben genannten Grunde — das Zitat ist von größerem Um-

fange —, oder weil Or. hier ein anderes Exemplar des Johannesevangeliums vor Augen gehabt hat als oben.

IV, 290, 2 ff. erscheinen V. 33 und 34 in merkwürdiger Weise verkürzt und zusammengezogen. Or. sagt dort: *τὸ δὲ σημεῖον ἦν· „ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“.* Man hüte sich hieraus den Schluß ziehen zu wollen, Or. habe ein Exemplar gehabt, in dem an Stelle von: *οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* die Worte: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* gestanden hätten. Meines Erachtens hat Or. vielmehr selbst den Schluß von V. 34 unmittelbar an *καὶ μένον ἐπ' αὐτόν* angeknüpft, weil es ihm an jenem Orte wesentlich darauf ankommt zu zeigen, daß dem Johannes durch das himmlische Zeichen kund getan wurde, wer *ὁ προφητευόμενος* sei, und weil dieses in dem *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* des V. 34 knapper und präziser ausgedrückt wurde als in dem *ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, das dann erst wieder einer Erklärung bzw. Deutung bedurfte. III, 291, 4 ff. finden wir V. 33/34 ebenfalls in verkürzter Form miteinander verbunden: *Ἰωάννης, ὁ εἰπών· „οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν“ καὶ „ὁ πέμψας με ... καταβαῖνον καὶ μένον, οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“.* Hier liegt die Sache jedoch anders. Wir müssen annehmen, daß die Worte von *ὁ βαπτίζων* an bis *οὗτός ἐστιν* (V. 34) infolge des Homoeoteleutons ausgefallen sind, da gerade sie durch den inhaltlichen Zusammenhang gefordert werden.

Über *υἱός* an Stelle von *ἐκλεκτός* s. Tischendorfs Anm.

1, 41. Über die Form, in der Or. diesen Vers gelesen hat, läßt sich aus seinen eigenen Worten vielleicht etwas erkennen, obwohl er den Text selbst nicht zitiert. Er sagt nämlich IV, 95, 18: *ὧν* (sc. *τῶν μαθητῶν Ἰωάννου*) *Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου ἦν, ὅστις ὠφεληθεὶς ἐν τῷ παραμεμενηκέναι τῷ Ἰησοῦ, εὑρὼν τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα (τάχα γὰρ πρότερον οὐχ εὕρητο) φησὶν εὑρηκέναι τὸν Μεσσίαν* etc. Diese Worte können nur so verstanden werden: jetzt, nachdem Andreas diesen Tag über bei Jesus verweilt hat, findet er zum ersten Male seinen Bruder wieder; vielleicht war dieser (Petrus) vorher, d. h. bevor Andreas von Jesus die Kraft empfing, ihn zu finden, nicht gefunden worden. Daraus ergibt sich aber, daß Or. in V. 41 *εὑρίσκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφόν* gelesen hat. Diese Lesart findet sich in den Handschr. ℵ^{c} A B latt. vg cop, während in ℵ* L *πρῶτος* überliefert ist. Joh. Chrys. (hom. in Joh. 8, 1)

scheint nur *εὑρίσκει οὗτος τὸν ἀδελφόν*, ohne *πρῶτος* oder *πρῶτον* (= syr SC), gelesen zu haben, oder er selbst hat *πρῶτος* weggelassen, weil er es nicht erklären konnte.

Auf V. 41 ff. bezieht sich Or. auch IV, 223, 27 ff. Über seinen Text erfahren wir aus dieser Stelle freilich nichts; ich führe sie nur deshalb an, weil mir die Worte des Or. verderbt und der Emendation bedürftig erscheinen. Or. interpretiert dort Joh. 2, 23 *(πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει)*: dabei stellt er in den Ausführungen von *καὶ τοῦτο δὲ τηρητέον* (223, 27) an offenbar denjenigen, welche in derselben Weise glauben wie die, von denen Johannes in den betr. Versen erzählt, andere gegenüber, welche in anderer Weise glauben, denn Z. 33 beginnt der Nachsatz: *οὗτοι δὲ „ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει“*. Das, was nun im ersten Teile dieses Satzes steht, ist unverständlich. Zuerst nämlich wird gesagt: *ὅτι πολλοὶ ... οὐχ ὡς Ἀνδρέας καὶ Πέτρος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Φίλιππος πιστεύουσιν*, dann aber wird der Gedanke fortgesetzt mit: *ἀλλὰ τῇ μαρτυρίᾳ Ἰωάννου πείθονται λέγοντος ... ἢ τῷ ὑπ᾽ Ἀνδρέου εὑρεθέντι χριστῷ, ἢ* etc., alles Beispiele des Glaubens, welchen Andreas usw. bewiesen haben. Diese beiden Satzhälften können auf solche Weise nicht miteinander verbunden werden, denn sie enthalten ja gar nichts Gegensätzliches. Daher ist *ἀλλά* zu streichen. Dann ist alles in Ordnung.

1, 45. Dieser Vers wird im Johanneskommentare an zwei verschiedenen Stellen mit einer kleinen Abweichung zitiert. IV, 10, 28 sagt Or. nämlich: *καὶ μετ᾽ ὀλίγα ὁ Φίλιππος εὑρὼν τὸν Ναθαναὴλ λέγει αὐτῷ· „ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν, τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ“*, p. 223, 32 dagegen: *ἢ τῷ φάσκοντι Φιλίππῳ· „ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν* etc.“ *Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφ.* steht, soweit ich sehe, in allen Handschr. des N. T. außer syr S, welche denselben Text wie Or. an der zweiten Stelle bietet. Man könnte daher annehmen, daß Or. zwei verschiedene Lesarten dieses Verses gekannt habe.

2, 12[1]. IV, 171, 12 heißt es: *ἀρκτέον δὲ τοῦ βιβλίου ἐντεῦθεν· „μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ... καὶ ἐκεῖ*

[1]) Der IV, 170 der Interpretation voraufgeschickte Textabschnitt stammt, wie Preuschen richtig anzeigt, nicht von Or.

ἔμεινεν οὐ πολλὰς ἡμέρας". Daß Or. selbst nicht *ἔμεινεν*, sondern *ἔμειναν*[1] gelesen hat, erhellt zur Genüge aus folgenden Stellen der Interpretation: 179, 9. 179, 11 ff. 179, 23. Darnach ist also IV, 172, 31 f. *μετὰ οὖν τὴν ⟨κατάβασιν εἰς τὴν⟩*[2] *Καφαρναούμ, ἔνθα ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας* und 264, 14 ff. . . . *καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταί, ἔνθα ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας* zu schreiben, falls man nicht etwa urteilt, Or. habe hier den Singular frei eingesetzt. *ἔμειναν* steht in ℵ B E H it^{pl} vg aeth, *ἔμεινεν* in A F b cop arm.

2, 14/15. In V. 14 las Or.: *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας* etc. Das ist durch folgende Stellen der Exegese gesichert: IV, 191, 15: . . . *ἀναγράφει τὸ περὶ τῶν ἐν τῷ ἱερῷ εὑρεθέντων ὑπ' αὐτοῦ πωλούντων βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστεράς* . . .; 195, 28: *ἐπὰν οὖν εὕρῃ ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἱερῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς τοὺς πωλοῦντας βόας* etc.; 264, 17; 286, 10. Wie stimmt aber dazu, was Or. p. 200, 23 sagt: *ἐν μὲν γὰρ τῷ κατὰ Ἰωάννην ἐκβάλλει τοὺς ἀγοράζοντας*? Griesbach bemerkt Symb. crit. II, 409[3] zu diesen Worten: „sed memoria fefellit Origenem". Die von ihm angeführten Stellen sind jedoch außer einer (in Mt. XVI, 20) nicht beweiskräftig (IV, 170, 4 stammt nicht von Or., IV, 191, 5 ff. ist Lemma), denn man könnte ja vermuten, Or. habe zwar in V. 14 *εὗρεν . . . τοὺς πωλοῦντας βόας* etc. gelesen, aber etwa in V. 15 *πάντας τοὺς ἀγοράζοντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*. Allein diese Annahme wird schon durch folgende Stellen der Interpretation hinfällig gemacht: p. 195, 28: *(ἐπὰν οὖν εὕρῃ . . . τοὺς πωλοῦντας βόας* etc. . . . *ἐξελαύνει αὐτοὺς* [muß auf *τοὺς πωλοῦντας* zurückbezogen werden]*)*; p. 197, 14; 287, 6 ff. Außerdem geht aus p. 205, 4 deutlich hervor, daß Or. in V. 15 weder *πάντας τοὺς ἀγοράζοντας* noch *πάντας τοὺς πωλοῦντας*, sondern nur *πάντας* gelesen hat. Or. nimmt dort (von p. 204, 26 an) die parallelen Berichte der Evangelisten zusammen und charakterisiert das Spezifische der verschiedenen Berichte. Er findet in ihnen 3 oder 4 verschiedene Typen von Menschen dargestellt, an denen Jesus in verschiedener Weise seine Wirkung ausübt: *ἐν οἷς μὲν γὰρ τῶν ἐχόντων τὸ ἱερὸν . . . ἐκβάλλει πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας* (Mt. 21, 12); . . . *ἐν ἑτέροις δὲ . . . μόνον τὴν ἀρχὴν ποιεῖται τοῦ ἐκ-*

[1]) Vgl. die Anm. Preuschens.

[2]) So ergänze ich, denn *μετὰ τὴν Καφαρναούμ* ist unmöglich.

[3]) Vgl. Opusc. I, 292.

βάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας (cf. Mk. 11, 15). *τρίτοι δέ εἰσι παρὰ τούτους, ἐν οἷς ἤρξατο ἐκβάλλειν μόνους τοὺς πωλοῦντας, οὐχὶ δὲ καὶ τοὺς ἀγοράζοντας* (Lk. 19, 45). *οἱ δὲ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ πάντες ἅμα τοῖς προβάτοις καὶ τοῖς βουσὶν ... ἐκβάλλονται.* Darnach kann er *πάντας τοὺς ἀγοράζοντας* bei Joh. nicht gelesen haben. Es erhellt aber gleichzeitig aus diesen Worten, daß er überhaupt bei Joh. nicht gelesen hat. Jesus habe *τοὺς ἀγοράζοντας* vertrieben, daß sich also das 200, 24 Gesagte: *ἐν μὲν γὰρ τῷ κατὰ Ἰωάννην ἐκβάλλει τοὺς ἀγοράζοντας* in keiner Weise rechtfertigen läßt. Hat sich nun wirklich Or. hier selbst geirrt, oder sind vielleicht die Worte verderbt überliefert? Sehen wir uns den Zusammenhang näher an. Alles das, sagt er, was ich bereits bei der Erklärung der Stelle im Johannesevangelium gesagt habe, wäre hier, wo es sich um die Interpretation der Parallelstelle bei Mt. handelt, zu wiederholen, ja, *ἔτι μείζονα ἐνθάδε λεκτέον.* Er will hiermit offenbar auf das p. 197, 11 ff. Ausgeführte zurückweisen. Der dann folgende, mit *γάρ* angeknüpfte Satz muß den Grund dafür enthalten, weshalb *ἔτι μείζονα ἐνθάδε λεκτέον.* Or. will, deutlicher ausgedrückt, sagen: das Problem, welches wir bereits vorher erörtert haben, nämlich wie es zu erklären sei, daß der Mensch Jesus die Leute ohne Widerstand aus dem Tempel hinaustreiben konnte, wird in Anbetracht der Erzählung des Mt. noch schwieriger; nach Joh. treibt nämlich Jesus nur einen Teil derer, die sich im Tempel aufhalten, hinaus, nach Mt. aber sowohl *τοὺς πωλοῦντας* als auch *τοὺς ἀγοράζοντας.* Er stellt hier also die Berichte des Joh. und Mt. einander gegenüber, und wenn er nun fortfährt: *πολλῷ δὲ ὡς εἰκὸς ἀριθμὸς τῶν ἀγοραζόντων πλείων ἦν παρὰ τοὺς πωλοῦντας,* so will er damit hervorheben, weshalb der Bericht des Mt. besondere Schwierigkeiten des Verständnisses bereite. Aus diesen Worten geht aber klar hervor, daß er eben bei Joh. nicht gelesen hat, daß Jesus *τοὺς ἀγοράζοντας* vertrieben habe, d. h. also: die in Frage stehenden Worte stimmen selbst zu dem Zusammenhange, in dem sie stehen, nicht. Folglich liegt der Irrtum nicht auf seiten des Or., sondern auf seiten eines Abschreibers. Unwahrscheinlich ist es nun, daß *τοὺς ἀγοράζοντας* aus *τοὺς πωλοῦντας* verschrieben sei; man wird sich vielmehr als ursprünglichen Text zu denken haben: *ἐκβάλλει τοὺς ⟨πωλοῦντας, οὐχὶ δὲ τοὺς⟩ ἀγοράζοντας.*

2, 15. IV, 191, 7 steht im Lemma: *καὶ ποιήσας φραγέλλιον*

ἐκ σχοινίων ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Daß Or. *πάντας* vor[1] *ἐξέβαλεν* gelesen hat, ist aus den bereits vorher angeführten Stellen ersichtlich (vgl. 205, 4; 224, 26; 264, 19; 286, 12[2]). Ferner lesen wir in demselben Lemma: *ἐξέχεεν τὰ κέρματα* (so steht in B L b q arm, *τὸ κέρμα* in ℵ A P it^{pl} vg cop) *καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν* (so A L P, *ἀνέτρεψεν* B X Π_2, *κατέστρεψεν* ℵ 13). *τὰ κέρματα* und *ἀνέτρεψεν* werden als Text des Or. durch folgende Stellen der Interpretation oder Periphrase gesichert: *τὰ κέρματα* durch 173, 3; 195, 19; 196, 1; 224, 27; 286, 13 f. (Zitat); 286, 28, und *ἀνέτρεψεν* durch 195, 19 f.; 196, 2: *ἀνατρέπει τε τὰς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν φιλαργύρων τραπέζας*, 197, 20: *ἐκχεόμενα ἰδόντων τὰ χρήματα καὶ ἀνατρεπομένας τὰς τραπέζας*, 224, 28: *καὶ τὰς τραπέζας ἀνατετραφέναι*, 286, 28: *καὶ τὰς τραπέζας ἀνατετράφθαι*[3] in der Erklärung, während vorher (Z. 14) in längerem Zitate: *καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν* geschrieben steht. Hier ist natürlich zu korrigieren.

2, 17. Or. las ohne Zweifel: *καταφάγεταί με.* Denn wenn er IV, 208, 6 f. ausführt: *πῶς δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ ... ἐμέμνηντο ἂν τοῦ ἐν ξῃ εἰρημένου ψαλμῷ· „ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέ με;“ οὕτω γὰρ κεῖται ἐν τῷ προφήτῃ καὶ οὐχὶ „καταφάγεταί με“*, so sagt er eben damit, daß das Zitat aus dem Psalm im Evangelium nicht ganz genau wiedergegeben, sondern statt *κατέφαγέ με*: *καταφάγεταί με* geschrieben sei[4]. Gänzlich unrichtig beurteilt Martin[5] diese Worte; er schließt umgekehrt aus dieser Stelle, daß Or. bei Joh. *κατέφαγέ με* gelesen und daß er an allen anderen Stellen, an denen er diesen Vers zitiert, den Text willkürlich in *καταφάγεταί με* abgeändert habe. Im N. T. ist *καταφάγεταί με* in ℵ A B L bezeugt, *κατέφαγέ με* in 69 it^{pl} vg, in cop steht: „(the) zeal of the house will eat me“.

3, 31/32. IV, 320, 34 sagt Or. in der Interpretation von Joh. 8, 23: *καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἔλεγεν τὸ „ὁ ὢν ... λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ“.* Preuschen glaubt jedoch annehmen zu dürfen, daß Or. die Worte *ἐπάνω πάντων ἐστίν* (die in den Handschr. D 1 syr C S arm fehlen) nicht gelesen habe, weil er sie in der weiter folgenden Erläuterung nicht erwähne. Mir scheint seine

[1]) Preuschen merkt irrtümlich an: *πάντας* nach *ἐξέβαλεν* ist wohl nur durch Versehen des Kopisten ausgefallen.

[2]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 292. — [3]) Vgl. Preuschens Anm.

[4]) Vgl. Tischendorfs Anm. — [5]) A. a. O S. 25.

Beweisführung indessen nicht stichhaltig zu sein. Meines Erachtens findet sich im folgenden keine Gelegenheit, bei der Or. die betreffenden Worte unbedingt hätte anführen müssen, wenn er sie gelesen hätte. Er sagt nämlich: *εἰ τοίνυν „ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ" καὶ „ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ", ζητήσεις* etc. Dabei kann er aus demselben Grunde, aus dem er im ersten Teile des Satzes die Worte: *ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καί* übergangen hat, im zweiten Teile die Worte: *ἐπάνω πάντων ἐστίν* beiseite gelassen haben. oder man müßte aus seinen Worten ebenfalls schließen, daß er auch *ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καί*[1] nicht im Texte gehabt habe. Letzteres ist jedoch offenbar ein unrichtiger Schluß, denn Or. sagt bald nachher: *ἅμα δὲ παρατηρήσεις, ὅτι κἀκεῖ οὐκ εἶπεν· ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐστιν καὶ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λαλεῖ,* worin er den Worten des ersten Teiles des Satzes korrespondierende Wendungen gegenüberstellen will. Was er im zweiten Teile las, läßt sich auch aus diesen Worten nicht absehen, nur etwa, was er nicht las. Nun bezeichnen aber die Worte: *ἐπάνω πάντων ἐστίν* nicht dasselbe wie *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐστιν*. Die Vermutung Preuschens entbehrt also jeder sicheren Grundlage, Or. kann die betreffenden Worte sehr wohl gelesen haben. Zu erwähnen ist auch noch, daß alle diejenigen Handschr. des N. T. (außer syr^{p}), in denen *τοῦτο* vor *μαρτυρεῖ* steht — wie bei Or. —, auch die Worte *ἐπάνω πάντων ἐστιν* bieten: (ℵ^{c}) A B L c f g q vg cop. Ursprünglich sind sie allerdings jedenfalls nicht, sondern aus V. 31 übertragen als Gegenstück zu *ἐκ τῆς γῆς ἐστιν*[2].

4, 9. Die Worte: *οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις* finden sich in den Handschr. ℵ* D a b e nicht, sind auch wahrscheinlich eine erst innerhalb der Überlieferung, aber sehr früh, hinzugefügte Glosse, die bereits in syr C S cop, dann ferner in ℵ^{a} A B C i f ff$_2$ g q vg zu lesen ist. Auch Or. hat sie bereits im Texte gehabt, wie sich aus seiner Interpretation ergibt[3]. Ich möchte bei der Gelegenheit nur noch darauf aufmerksam machen, daß er sie als Worte der Samariterin, nicht des Evangelisten, aufgefaßt hat; vgl. IV, 233, 30 ff.: *τὸ δὲ „τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας" οἱονεὶ ἐλεγκτικόν ἐστιν, ὡς τῶν προτέρων οὐκ ἀληθῶς ὑπ' αὐτῆς*

[1]) Vgl. Tertullian. de or. I: qui de terra est, inquit, terrena fatur et qui de caelis adest, quae vidit, ea loquitur; dagegen de bapt. X: qui de terra est, de terra loquitur; qui de supernis venit, super omnes est.

[2]) Vgl. Tischendorfs Anm. — [3]) S. Tischendorfs Anm.

εἰρημένων. καὶ τάχα οὐκ ἦν ἀληθὲς τὸ „οὐ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις“.

4, 14. Or. hat die Worte: *οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ, ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ* in seinem Exemplare, nach dem er das Johannes-Evangelium interpretierte, nicht gelesen[1]. Sie waren dort augenscheinlich infolge Homoeoteleutons ausgefallen. Sie fehlen zunächst im Lemma IV, 228, 13, und daß hier keine nachträgliche Korruptel vorliegt, beweist die nachfolgende Interpretation des Or., in der er vorerst p. 228, 12 ff. zitiert: *ἐπιφέρει οὖν τὸ „ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, γενήσεται πηγὴ ... αἰώνιον“* und dann zur Erläuterung mit den Worten fortfährt: *τίς δὲ ἐν ἑαυτῷ ἔχων πηγὴν διψῆσαι οἷός τε ἔσται;* Er will den Gegensatz zwischen V. 13: *πᾶς ὁ πίνων ... διψήσει πάλιν* und V. 14 offenbar scharf hervorkehren. Um dies zu erreichen, zieht er in der rhetorischen Frage aus den Worten: *γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος* (V. 14) den Schluß, daß der, welcher eine solche *πηγή* in sich habe, nicht dürsten könne. Hätte nun Or. den vollständigen Text gelesen, so hätte er nicht nötig gehabt, erst auf solche künstliche Weise den scharfen Gegensatz zu konstruieren, denn dieser ist bereits in der gewünschten Form darin enthalten: *οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα (ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ).* Es fehlten also diese Worte bereits im Exemplar des Or. Als weiteres Argument kommt noch hinzu, daß er p. 228, 23 ff. folgende allegorische Periphrase des V. 14 gibt: *ἐγὼ δὲ τοιοῦτον ἔχω λόγον, ὥστε τὴν πηγὴν γενέσθαι τοῦ ζωτικοῦ πόματος ἐν τῷ παραδεξαμένῳ τὰ ὑπ' ἐμοῦ ἀπαγγελλόμενα.* Es fehlt nämlich auch darin eine Umschreibung der Worte: *οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, (ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ).* Endlich ist noch zu vergleichen p. 230, 1 ff.: *.. ἐκ τοῦ τὸν μὲν πιόντα ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ Ἰακὼβ διψῆν πάλιν, τὸν δὲ πιόντα ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ δίδωσιν ὁ Ἰησοῦς, πηγὴν ὕδατος ἐν ἑαυτῷ ἴσχειν ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Trotzdem hat Or. jene Worte gekannt und muß sie etwa in einem anderen Exemplare gelesen haben. Das beweisen seine Ausführungen und Zitate in Mt. XII, 8 (III, 143 Lo.): *.. ἀρκεῖ δὲ παραδείγματος χάριν τὸ περὶ τῆς Σαμαρείτιδος ἐν τῷ „πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου, διψήσει πάλιν· ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα“. καὶ γὰρ ἐκεῖ ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει ἡ Σαμαρεῖτις δόξει οἴεσθαι περὶ*

[1]) Vgl. Preuschens Anm. zu IV, 226, 12.

ὕδατος αἰσθητοῦ ἐπαγγέλλεσθαι τὸν Σωτῆρα, λέγοντα· „ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα". Die fraglichen Worte können hier nicht etwa erst später nachgetragen, sondern müssen von Or. diktiert sein, denn man würde, wenn man sie tilgte, den ganzen Satz unverständlich machen. Die Worte *οὐ μὴ διψήσει* etc. fehlen im N. T. in den Handschr. C* 13. 108.

4, 25. IV, 250, 4 steht im Lemma: *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται.* Die Interpretation bestätigt, daß Or. in der Tat den Singular *οἶδα* gelesen hat; sie beginnt nämlich: *ἄξιον ἰδεῖν, πῶς ἡ Σαμαρεῖτις, πλεῖον τῆς Πεντατεύχου Μωσέως μηδὲν προσιεμένη, τὴν παρουσίαν Χριστοῦ ὡς ἀπὸ τοῦ νόμου ... προσδοκᾷ.* IV, 10, 15 steht ebenfalls *οἶδα*, IV, 26, 6 dagegen: *καὶ πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν φάσκουσαν· „οἴδαμεν, ὅτι Μεσσίας ἔρχεται"* (= ℵ^{c} G L 13. 33. sah cop arm aeth). Vielleicht muß man diese Stelle nach den anderen korrigieren. Ferner ist IV, 10, 16 — wahrscheinlich durch Schuld eines Schreibers — *ἀπαγγελεῖ* statt des im N. T. allgemein bezeugten *ἀναγγελεῖ* geschrieben; letzteres ist auch in den übrigen Zitaten des Or. überliefert. IV, 253, 1 steht *ἀπαγγελεῖ* in Worten des Heracleon, die sich zwar auf Joh. 4, 25 beziehen, im übrigen aber frei gebildet sind.

4, 43. In dem Zitat IV, 255, 8 ff.: *ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς οὐκ εἴρηται „μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκ τῆς πόλεως", ἀλλὰ „καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν"* steckt ein Fehler in der Überlieferung. Jenes *καί* vor *ἐξῆλθεν* kann man nicht, wie Preuschen es tut, zu *ἐξῆλθεν* ziehen und dann als zum Zitat gehörig betrachten, denn es ist in V. 43 undenkbar. Mir scheint vielmehr das *καί* fälschlich von einem Schreiber nach *ἀλλά* hinzugefügt zu sein, weil ihm noch das einführende *ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς* vorschwebte.

4, 51. Or. las: *ἀπήντησαν*[1] *αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ*[2]. Das beweist 1. IV, 288, 20 ff.: *ἐμφαίνεται δὲ αὐτοῦ τὸ ἀξίωμα καὶ ἐκ τοῦ ἤδη αὐτοῦ καταβαίνοντος τοὺς δούλους αὐτῷ ἀπηντηκέναι, λέγοντας ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ*, und 2. IV, 290, 14 ff.: *οὗτοι (οἱ δοῦλοι) ... ἀπαντῶσιν τῷ πατρὶ εὐαγγελιζόμενοι τὴν ζωὴν*

[1]) Vgl. Tischendorfs Anm.

[2]) Heracleon scheint anders als Or. gelesen zu haben, nämlich: *αὐτῷ καὶ ἀπήγγειλαν.* Ich schließe das aus folgenden Stellen: IV, 292, 21 ff.: *δούλους δὲ τοῦ βασιλικοῦ ἐξείληφεν τοὺς ἀγγέλους τοῦ δημιουργοῦ, ἀπαγγέλλοντας ἐν τῷ „ὁ παῖς σου ζῇ", ὅτι* etc. 292, 24 ff.: *καὶ διὰ τοῦτο νομίζει ἀπαγγέλλειν τῷ βασιλικῷ τοὺς δούλους τὰ περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ σωτηρίας.*

τοῦ θεραπευθέντος διὰ τοῦ „ὁ παῖς σου ζῇ“. ἀπήντησαν steht im N. T. in den Handschr. *A Γ Δ, ὑπήντησαν* in ℵ B C D; *αὐτῷ λέγοντες* in B L, *καὶ ἤγγειλαν* in ℵ D, *καὶ ἀπήγγειλαν* in A C *Γ Δ*, *καὶ ἤγγειλαν λέγοντες* oder *ἀπήγγειλαν λέγοντες* in A C cop it^{pl} vg syr C (+ *αὐτῷ*). Auf welche Weise diese Varianten entstanden sind, hat Tischendorf bereits richtig auseinandergesetzt.

5, 1. IV, 265, 13 ist zu schreiben: *καὶ μετὰ ταῦτα ἦν ⟨ἡ⟩ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*, vgl. 284, 27 *ἐνστάσης τῆς τῶν Ἰουδαίων ἑορτῆς* und die übrigen Stellen, aus denen allen hervorgeht, daß Or. den Artikel vor *ἑορτή* gelesen hat. Im N. T. steht *ἡ ἑορτή* in ℵ C E, *ἑορτή* in A B D syr C cop.

5, 30. IV, 379, 19 ff. heißt es: *ἄλλ' ὅρα εἰ δύνασαι πρὸς τοῦτο χρήσασθαι τῷ „οὐ δύναμαι ... οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με“*, was Or. selbst mit den Worten umschreibt: *εἰ γὰρ καθὼς ἀκούει ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς οὕτως κρίνει, ζητῶν οὐ τὸ ἴδιον θέλημα, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντος αὐτὸν πατρός.* Die Handschr. ℵ A B D a e f ff$_2$ q vg cop syr C arm aeth haben hier: *τοῦ πέμψαντός με*, E G H etc. b c fügen *πατρός* hinzu. Ich glaube aber nicht, daß man aus der Periphrase des Or. schließen darf, daß er den Zusatz *πατρός* gelesen habe, denn er sagt in ihr auch: *ἀκούει ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ πατρός*, obwohl im Evangelientext nur *καθὼς ἀκούω κρίνω* steht. Außerdem umschreibt er p. 388, 23 denselben Text mit den Worten: *οὐ δυναμένῳ ποιεῖν ... καὶ ζητοῦντι τὸ θέλημα οὐ τὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος αὐτόν.*

5, 44. Dieser Vers wird vollständig II, 341, 31 ff. angeführt, und zwar in folgender Fassung: *δέον δὲ μεμνημένους τοῦ „πῶς δύνασθε πιστεῦσαι ὑμεῖς*[1]*, δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαβόντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;“* dann fügt Or. selbst hinzu: *πάσης τῆς παρὰ ἀνθρώποις δόξης* — wodurch die Worte des Zitats *δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαβόντες* bestätigt werden — *καταφρονεῖν καὶ ζητεῖν τὴν κυρίαν δόξαν καὶ ἀληθῆ τὴν ἀπὸ τοῦ μόνου τὸν τῆς δόξης ἄξιον ... δοξάζοντος* (wodurch nicht widerlegt wird, daß Or. wirklich *παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ* gelesen hat). Im N. T. steht *παρὰ ἀνθρώπων* in *Δ* al$^{plus\ 20}$ und bei Euseb. Hil., *παρ' ἀλλήλων* in rell., und *ἀπὸ τοῦ μόνου* in B a b cop, *ἀπὸ τοῦ μόνου τοῦ θεοῦ* in rell. Euseb. praep. ev. 635 B

[1]) v. Soden bemerkt p. 1513 fälschlich: „Joh. 5, 44: ~ *πιστεύσει ἡμᾶς (statt ὑμεῖς)*“.

bietet: *τὴν παρὰ μόνου τοῦ ἑνὸς οὐ ζητεῖτε.* Ein zweites Zitat dieses Verses findet sich II, 385, 8. Dort gehen dem eigentlichen Zitate folgende Ausführungen voraus: *ἀλλ' οἴεταί τις ἀναπαύεσθαι ὡς μὴ πειραζόμενος, ὅτε δεδόξασται παρὰ τοῖς ἀνθρώποις· καὶ πῶς οὐ χαλεπὸν ... πῶς δ' οὐκ ἐπιπληκτικὸν τὸ „πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρ' ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;"* In dem zitierten Texte finden wir hier die Lesart *παρ' ἀλλήλων.* Allein es ist zweifelhaft, ob dies wirklich der von Or. vorausgesetzte Text ist. Die voraufgeschickten Worte, welche Or. durch das Zitat entkräften will, scheinen jedenfalls dafür zu sprechen, daß ihm die Lesart *παρὰ ἀνθρώπων* vorschwebte.

Im übrigen vermute ich überhaupt, daß die Worte des Or. selbst von Z. 5 an in der Überlieferung eine Änderung erfahren haben, insofern als die Reihenfolge der Zitate umgekehrt ist. Denn es erscheint mir unmöglich, das erste mit *καὶ πῶς οὐ χαλεπόν* einzuführen (woran soll *καί* anknüpfen?), während viel passender und richtiger hier stehen würde, was vor dem zweiten überliefert ist: *πῶς δ' οὐκ ἐπιπληκτικόν* etc. (Z. 7). Denn das *δέ* ist hier angebracht, um den Gegensatz zwischen dem *οἴεταί τις* etc. und den Worten Christi anzuzeigen.

IV, 377, 19 spielt Or. mit folgenden Worten auf Joh. 5, 44 an: *καὶ πῶς τιμᾷ τὸν πατέρα ὁ τιμῶν δόξαν τὴν παρὰ τῶν ἀνθρώπων.* Auch hierdurch wird die Lesart *παρὰ (τῶν) ἀνθρώπων* für Or. gesichert. Das Verbum *τιμᾷ* erklärt sich aus dem Zusammenhange, in dem die Anspielung steht. Es handelt sich nämlich dort um die Erklärung von Joh. 8, 49, wo gesagt wird: *ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου.* Endlich erscheint Joh. 5, 44 mit Worten aus Mt. vermischt und von Or. frei umgestaltet in Mt. XV, 23 (III, 377 Lo.): *πάντες γὰρ τότε οἱ μὴ δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαμβάνοντες, μηδὲ ποιοῦντες πρὸς τὸ δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* (aus Mt.), *ἀλλὰ τὴν δόξαν τὴν ἀπὸ τοῦ μόνου* (Überlieferung richtig?) *ζητοῦντες βασιλευθήσονται,* und III, 185, 15 heißt es: *καὶ πάντα ... ὑπέμενον, ἵνα κατὰ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου ζητοῦντες ... τύχωσι τοῦ τέλους τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ.* Or. scheint hier in der Tat *παρὰ τοῦ μόνου* gelesen zu haben, eine Lesart, die im Evangelientext sicher einmal aus falscher Auslassung des *θεοῦ* vor *οὐ* entstanden ist[1]. Or. setzt also in seinen Zitaten überall die Lesart *παρὰ*

[1]) S. Tischendorf.

ἀνθρώπων voraus und teils *ἀπὸ (παρὰ) τοῦ μόνου,* teils *ἀπὸ τοῦ μόνου τοῦ θεοῦ.*

6, 15. IV, 419, 32 fügt Or. Worte dieses Verses in seine eigenen ein. Er sagt da: *Ἰησοῦς γάρ ποτε „γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσι βασιλέα, ἀνεχώρησεν εἰς τὸ ὄρος“. ἀνεχώρησεν* im Zitat wird bestätigt durch die Z. 28 ff. vorausgeschickten Ausführungen: *ὥσπερ δὲ διὰ τῶν τοιούτων διδάσκει ἡμᾶς ἐν διωγμοῖς ... ἀναχωρεῖν, οὕτως ἐν ἄλλοις εὕροις ἂν καὶ ἀπὸ τῶν νομιζομένων εἶναι ἐν κόσμῳ καλῶν ἀναχωροῦντα.* Er las also *ἀνεχώρησεν,* d. h. die Lesart der Handschr. $\aleph^c$ A B D L b e f q cop, während in $\aleph$ a c ff_2 g vg syr C S *φεύγει* überliefert ist. Vielleicht ist *φεύγει* die ursprüngliche Lesart und *ἀνεχώρησεν* Korrektur einer späteren Zeit, wo man daran Anstoß nahm, daß *φεύγειν* von Christus gesagt sei.

6, 44. Dieser Vers wird nur in Mt. XIV, 14 (III, 301 Lo.) zitiert. Dort lesen wir: *... ὡς κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ ... καὶ κρατῆσαι διὰ τὴν θείαν τελετὴν πάσης ψυχῆς, ἣν ἕλκει ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱόν, κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος „οὐδεὶς ἔρχεται πρός με, ἐὰν μή* etc.“. Die Handschr. des N. T. haben hier alle: *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με.* Wahrscheinlich hat Or. selbst diese Worte auch seines Textes frei in *ἔρχεται πρός με* abgeändert (vgl. auch Joh. 6, 45: *καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με*), denn daß er hier aus dem Gedächtnis zitiert, darf man doch wohl annehmen[1].

6, 46. Dieser Vers wird nur IV, 335, 10 ff. und zwar in folgender Form zitiert: *ἕτερος δὲ συγχρώμενος καὶ τῷ „πᾶς ... παρὰ τῷ πατρί, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα“* etc. Ob Or. wirklich am Schluß *τὸν πατέρα* gelesen hat, können wir leider aus der näheren Erklärung der Stelle nicht erschließen. Es findet sich in $\aleph^c$ A B C f ff_2 g q vg cop syr C, während in $\aleph^*$ D a b e steht, und in syr S beide Lesarten zu *θεὸν τὸν πατέρα* vereint sind. Mir scheint *τὸν πατέρα* die ursprüngliche Lesart zu sein, da *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις* voraufgeht.

6, 51. Tischendorf hat bereits über den Text des Or. richtig Bericht erstattet. Ich will aber trotzdem den Sachverhalt hier

[1]) Zu vergleichen ist noch Tertullian, welcher adv. Prax. 21 den Text mit seinen eigenen Worten umschreibt: neminem porro ad se venire posse, nisi quem pater abducat, c. 24 aber zitiert: „nemo ad me venit nisi pater eum adduxerit“, wahrscheinlich in freier Anlehnung an die unmittelbar vorher angeführten Worte Jesu: „nemo ad patrem venit nisi per me.“

noch einmal darlegen, weil dieser Vers zu denen gehört, die von Or. an verschiedenen Stellen in verschiedener Fassung zitiert werden[1]. IV, 188, 8 ff. lauten die Textworte: *καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς,* ebenso IV, 384, 10 ff. Das ist die Lesart der Handschr. B C D L 33 a b c e ff$_2$ vg syr C S (?) aeth. Im Gegensatz hierzu steht das Zitat II, 365, 4 ff.: *καὶ μετ' ὀλίγα „ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ... ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς“.* Dieselben Worte (von *ὁ ἄρτος δέ* an) finden sich II, 365, 14 ff. So lautet der Vers in den Handschr. *Γ Δ* f q cop arm. In diesen Handschr. ist *ἣν ἐγὼ δώσω* hinzugefügt, um das übrige besser verständlich zu machen; aus demselben Grunde sind die Worte in ℵ in *ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μού ἐστιν* abgeändert (dasselbe bietet Tertull. de carn. Chr. 13, ähnliches Euseb. c. Marc. p. 168. 14: *καὶ αὖθις „ὁ δὲ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, τὸ σῶμά μού ἐστιν“*). Die übrigen Stellen, an denen der Vers zitiert wird, beweisen nichts, da es sich dort nur um freie Zitate oder Anspielungen handelt: z. B. in Mt. XI, 14 (III, 107 Lo.) ... *ἀληθινὴ βρῶσις, ἥντινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ... εἰ γὰρ ... οὐκ ἂν ἐγέγραπτο, ὅτι „πᾶς ὁ φαγὼν τὸν ἄρτον τοῦτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα“.* Hier hat Or. an Stelle von *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου* frei die gleichbedeutende Wendung *πᾶς ὁ φαγὼν τὸν ἄρτον τοῦτον* gesetzt. IV, 154, 28 ff. endlich erscheinen Worte aus V. 49 und 51 miteinander verknüpft im Zitat: *διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ αὐτῷ εὐαγγελίῳ κεῖται· „οἱ πατέρες ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔφαγον τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον· ὁ φαγὼν τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα“.*

6, 55. IV, 187, 23 ff. und II, 365, 15 ff. steht in einem längeren Zitat: *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις.* II, 365, 22 wird *ἀληθής* durch des Or. eigene Worte bestätigt: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις, σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις ...* Dagegen lesen wir in Mt. XVI, 7 (IV, 19 Lo.): *εἰ δὲ δύναται ἢ μὴ εἰς ταύτην τὴν διαφορὰν ἀναφέρεσθαι τὸ „ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις“ καὶ σὺ κρινεῖς,* wo *ἀληθῶς* wiederum durch die folgenden Worte des Or.: *λέγοι γὰρ ἄν τις, ὅτι ἀληθῶς μὲν βρῶσις ἡ πρᾶξις, ἀληθῶς δὲ πόσις ἡ θεωρία* gesichert ist. *ἀληθής* steht in ℵ^{c} B C q sah cop arm, bei Clem. Al., Ioh. Chrys., Eus.; *ἀληθῶς* in ℵ* D *Γ* it^{pl} vg syr C S.

[1]) Vgl. auch Griesbach, Opusc. I, 314.

7, 28. IV, 298, 3 heißt es: *εἰ μὲν πρὸς τοὺς αὐτοὺς ὁ λόγος ἦν ὁ λέγων· „κἀμὲ οἴδατε πόθεν εἰμί“* etc. Es fehlen hier also nach dem gemeinhin überlieferten Texte vor *πόθεν* die Worte *καὶ οἴδατε*. Daß sie aber im Exemplare des Or. gestanden haben, beweist p. 299, 23: *τὸ μὲν „κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί“ περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἑαυτοῦ διαλέγεται . . . τοῦ μὲν γὰρ „κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί“ ταῦτα προτέτακται* etc. (vgl. 300, 14 ff.). Dasselbe steht in Mt. XVII, 11 (IV, 108 Lo.): *διὰ τοῦτό φησιν ὁ Σωτήρ· „κἀμὲ οἴδατε, καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί“*. Sie sind an jener Stelle also erst innerhalb der Origenesüberlieferung infolge des Homoeoteleutons ausgefallen[1]. Unter den Handschr. des N. T. sind sie nur in X und 409 ausgefallen, vgl. auch Tertullian. adv. Prax. 22: meque scitis unde sim.

7, 30. IV, 311, 21 ist vor *οὔπω ἐληλύθει*: *ὅτι* statt *ὅτε* zu schreiben (vgl. 418, 19)[2].

7, 39. An allen Stellen, an denen dieser Vers von Or. zitiert wird, steht: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα* ohne den Zusatz *ἅγιον* (= ℵ K cop syr S C). An zwei dieser Stellen wird diese Lesart durch die Periphrase bestätigt, nämlich IV, 408, 34 ff.: . . . *λεχθείη ἂν τὸ „οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι . . . ἐδοξάσθη“. καὶ εἴπερ οὐκ ἦν πνεῦμα οὐδὲ ἐν τοῖς ἀποστόλοις . . .*, und in Mt. XII, 40 (III, 195 Lo.): *ἐδίδαξε γὰρ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὁ Ἰωάννης πρὸ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Σωτῆρος μηδένα πνεῦμα ἅγιον ἐσχηκέναι εἰπών· „οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα . . . εἰ δὲ οὔπω ἦν πνεῦμα καὶ ὁ μὴ εἰδώς* etc.“ Der Zusatz *ἅγιον* findet sich in L u. a., in anderen Handschr. ist anderes hinzugefügt.

7, 52. IV, 317, 29, wo Or. die Erzählung des Evangelisten von 7, 40 an durchgeht, zitiert er den Schluß von 7, 52 so: *καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐξέρχεται οὐδὲ ἐγείρεται.* Obgleich diese Form in keiner Handschr. des N. T. überliefert ist, so erscheint es mir doch nicht unmöglich, daß Or. sie gelesen habe. In den Handschr. ℵ B D K it vg arm aeth ist nämlich *προφήτης οὐκ ἐγείρεται* überliefert, in den Handschr. E G H syr C S etc.: *προφήτης οὐκ ἐγήγερται* und in U endlich *ἔρχεται*, welches wohl aus V. 41 entlehnt ist. In dem Exemplar des Or. wären dann diese beiden verschiedenen Lesarten *(ἐγείρεται* und aus V. 41 *[ἐξ]έρχεται)* vereinigt gewesen.

7, 53—8, 11. Die Perikope von der Ehebrecherin hat Or. noch nicht gekannt. Wir können das zwar nicht unmittelbar

[1]) Vgl. Winter, B. ph. W. 1905, 500.
[2]) Vgl. Winter, B. ph. W. 1905, 502.

aus seinem Kommentare ersehen, da dieser an der betr. Stelle gerade lückenhaft ist, aber Or. zitiert sonst nie ein Wort aus dieser Geschichte und spielt nie auf sie an. Klostermann bezieht III, 137, 23 irrtümlich auf Joh. 8, 11. Ich sehe wenigstens keinen zwingenden Grund, weshalb die zitierten Worte dorther entlehnt sein sollten.

8, 14. IV, 299, 31 ff. wird V. 13—16 zitiert; in diesem Zitat heißt es (V. 14): *ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω. ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* etc. Preuschen vermutet, daß hier nach *ὑπάγω* die Worte *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω* durch Versehen eines Schreibers ausgefallen seien[1]. Möglich ist das natürlich. Es fragt sich nur, ob nicht schon Or. selbst sie nicht mehr in seinem Exemplare gehabt hat. Sehen wir uns die Stelle im Zusammenhang an *(δῆλον οὖν ἐκ τούτων* etc.)! Die Juden, sagt Or., haben bei ihren Worten an den Menschen Jesus gedacht, Jesus spricht aber zu den Pharisäern von sich als dem Sohne Gottes, wenn er sagt: *„κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω“*. Warum sollte er nun hier die folgenden Worte, wenn er sie las, ausgelassen haben, wo doch gerade sie zum Beweise dafür dienen konnten, daß Jesus zu den Pharisäern von sich als dem Sohne Gottes geredet habe. Mir scheint es daher wahrscheinlicher, daß er die Worte selbst bereits nicht mehr in seinem Texte gehabt hat. Meiner Meinung nach würde Or. auch, wenn er sie gekannt hätte, seine Auseinandersetzung anders gestaltet haben. „Die Juden, so sagt er p. 300, 9 ff., haben das *οἴδαμεν πόθεν ἐστίν* mit Bezug auf den Menschen Jesus gesagt. Daher kann Jesus mit Recht ihnen vorhalten: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί“*. Dem hätte er dann sehr gut gegenüberstellen können, daß Jesus zu den Pharisäern gesagt habe: *„ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω“* und infolgedessen nachher mit Recht im Hinblick auf diese Worte geantwortet habe: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε* etc. Im N. T. fehlen jene Worte im M S *Γ Δ* 28. 33. 69. Der Ausfall ist natürlich durch das Homoeoteleuton veranlaßt.

8, 19. IV, 304, 35 lesen wir: . . . *ὁ σωτὴρ λέγων· „οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου οἴδατε“*. Das *οἴδατε* nach *πατέρα μου* ist im N. T. nicht überliefert, auch findet es sich weder in der

[1]) Sie fehlen übrigens auch 318, 2 ff. ebenfalls in einem längeren Zitat.

Interpretation dieser Stelle noch an den übrigen Stellen, an denen diese Worte angeführt werden: vgl. p. 298 Lemma, 299, 31. 300, 16 etc. Or. wird es 304, 35 aus freien Stücken hinzugefügt haben[1].

8, 20. IV, 310, 8 ist *οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ* zu schreiben (vgl. p. 306, 3): s. Winter, B. ph. W. 1905, 502.

8, 21. IV, 313, 26 ist nach Vergleich der übrigen Zitate vor *ὑπάγω* ein *ἐγώ* einzuschieben: s. Winter a. a. O.

8, 29. IV, 350, 31 ff. spielt Or. auf diesen Vers mit folgenden Worten an: . . . *συνήσει πῶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ ἧκεν πρὸς ἡμᾶς, καὶ οἱονεὶ ἔξω γεγένηται τοῦ πέμψαντος αὐτόν, εἰ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν μόνον ὁ πατήρ, ἀλλὰ μετ' αὐτοῦ ἐστιν.* Ich schließe daraus, daß er *οὐκ ἀφῆκέν με μόνον ὁ πατήρ* gelesen hat, wie in *Γ Δ Λ* f q überliefert ist; in den übrigen Handschr. fehlt *ὁ πατήρ*.

8, 31 f. IV, 301, 30 ff. heißt es: *εἰ δέ τις οἴεται ἡμᾶς βιάζεσθαι λέγοντας μὴ ταὐτὸν εἶναι τὸ πιστεύειν τῷ γινώσκειν . . . τοῦ Ἰησοῦ ἀκουσάτω λέγοντος πρὸς τοὺς πεπιστευκότας* (schon diese Stelle beweist, daß *πρὸς τοὺς πιστεύοντας* im Zitat 302, 4 falsch steht[2]) . . . *αὐτῷ Ἰουδαίους· „ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ . . . ὑμᾶς“.* Es fehlen hier nach *τῷ ἐμῷ* die Worte: *ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε,* die in allen Handschr. überliefert sind. Etwas weiter unten (p. 302, 5) fehlen sie ebenfalls im Zitate. Daß Or. sie aber trotzdem in seinem Exemplare gelesen hat, geht aus folgenden Stellen hervor: 1. p. 310, 22 ff.: . . . *ἐπεὶ τῶν πεπιστευκότων εἰς αὐτὸν οἱ μένοντες ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ, ἀληθῶς γινόμενοι μαθηταὶ αὐτοῦ, γνώσονται τὴν ἀλήθειαν* etc., 2. p. 343, 3 ff.: *οὐ θαυμαστὸν δὲ εἰ τοῖς πεπιστευκόσιν αὐτῷ Ἰουδαίοις, μηδέπω μείνασιν αὐτοῦ ἐν τῷ λόγῳ, ἵνα ἀληθῶς αὐτοῦ γένωνται μαθηταὶ καὶ γνῶσιν τὴν ἀλήθειαν* etc., 3. p. 347, 22 ff. vgl. auch p. 367, 9 ff. Es ist unwahrscheinlich, daß jene Worte an den beiden zuerst angeführten Stellen durch das Versehen eines Schreibers ausgefallen sind. Vielmehr wird man sagen müssen, daß Or. bei jener Gelegenheit auf die Genauigkeit seines Zitates im einzelnen keinen Wert gelegt hat. Es kam ihm nur darauf an zu zeigen, daß *τὸ πιστεύειν* und *τὸ γινώσκειν* nicht dasselbe ist. Hierfür aber tragen die Worte: *ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε* nichts aus: Or. konnte sie daher ruhig

[1]) Winter (B. ph. W. 1905, 502) will *οἴδατε* als Glossem tilgen.

[2]) Vgl. Preuschens Anm. zu IV, 302, 4, in der irrtümlich *πεπιστευκότων* statt *πεπιστευκότας* gedruckt steht.

auslassen, auch wenn er sie wirklich las. Aus demselben Grunde übergeht er sie auch in Mt. XII, 15 (III, 158 Lo.): *ὅτι μὲν οὖν τὸ πιστεύεσθαι χωρὶς γνώσεως ἔλαττόν ἐστι τοῦ γινώσκεσθαι, δῆλον ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην „ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς“.* Desgleichen finden sich weitere freie Zitate: in Mt. XIII, 11 (III, 232 Lo.) und in Mt. XVI, 9 (IV, 31 Lo.).

8, 38. Für diesen Vers verweise ich kurz auf Tischendorf[1], der die Stellen, aus denen sicher hervorgeht, daß Or. *παρὰ τῷ πατρί* und *παρὰ τοῦ πατρός* ohne ein hinzugefügtes Pronomen gelesen hat, richtig angibt.

8, 39. IV, 337, 14 wird im Lemma der zweite Teil dieses Verses folgendermaßen zitiert: *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ποιεῖτε.* Die sich anschließende Interpretation enthält nichts, das eine andere Lesart voraussetzen würde. Wahrscheinlich scheint mir allerdings, daß Or. den Kondizionalsatz *εἰ — ἐστέ — ποιεῖτε* nicht als Irrealis aufgefaßt hat (als solcher ist er auch in dieser Form nicht zu verstehen). Es läßt sich das zwar aus seiner Interpretation schwer erschließen, indessen glaube ich in seinen Worten p. 337, 25 ff. eine Bestätigung dafür zu finden, daß er *ποιεῖτε* als Imperativ aufgefaßt hat. Nun finden sich diese Worte in demselben Kommentare IV, 110, 28 in folgender Form zitiert: *καθ' ἃ διδάσκει τοὺς ἔχοντας ὧτα λέγων· „εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε“.* Preuschen schlägt hier vor, *ἦτε* auf Grund der übrigen Zitate in *ἐστέ* abzuändern, vielleicht nicht mit Unrecht. Sicherer scheint mir das zu sein, was er zu I, 36, 1 bemerkt. Dort ist zweifellos *ἐστέ* für *ἦτε* zu schreiben; denn da Or. in dem Nachsatz des Vergleichs *(οὕτως καὶ τοῖς τέκνοις σου λεχθήσεται)*, der den zitierten Worten völlig nachgebildet ist, sagt: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀμβροσίου ἐστέ, τὰ ἔργα τοῦ Ἀμβροσίου ποιεῖτε*, so ist anzunehmen, daß auch im zitierten Bibeltexte *ἦτε* und *ποιεῖτε* (darüber sagt Preuschen nichts[2]) gestanden hat. III, 27, 27 erscheinen die Bibelworte ohne Periphrase in folgender Gestalt: *εἰ ἦτε τέκνα τοῦ Ἀβραάμ, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἂν ἐποιεῖτε.* Es ist möglich, daß hier tatsächlich eine andere Lesung zugrunde liegt. Vielleicht ist diese letztere Form des Verses, welche

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 286.

[2]) Auch IV, 110, 28 müßte man *ποιεῖτε* schreiben, wenn man *ἦτε* in *ἐστέ* verwandelt.

sich in den Handschr. C K Λ Π etc. q cop findet, die ursprünglichere. Denn Jesus will doch die Behauptung der Juden: *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν* entkräften, indem er zeigt, daß aus ihren Taten folgt, daß sie nicht Söhne Abrahams sein können. Jenes *ἄν* nach *Ἀβραάμ* konnte aber leicht ausfallen, wie es in ℵ* B D E F etc. denn auch geschehen ist. Ferner konnte *ἦτε* leicht in *ἐστέ* korrumpiert werden (so in ℵ B D L ff$_2$ syr S, *ἦτε* steht in C [X] Δ 1. 33. 69. etc.). Endlich ist dann statt *ἐποιεῖτε* das Praesens *ποιεῖτε* geschrieben, um es mit dem *ἐστέ* in Einklang zu bringen. Daß diese Änderung erst, nachdem *ἦτε* in *ἐστέ* verwandelt war, eingetreten ist, geht daraus hervor, daß einige Handschr., welche *ἐστέ* haben (ℵ* B D), noch *ἐποεῖτε* bieten, umgekehrt aber in keiner Handschr., welche *ἦτε* hat, *ποιεῖτε* steht. Ganz absonderlich und verkehrt ist die Ansicht, welche Martin[1] über diese Textworte, bzw. ihre Behandlung durch Or. darlegt. Er hält nur die IV, 110, 29 zitierten Worte für den wirklich von Or. gelesenen Text (diese stimmen nämlich mit der Lesart des „textus receptus" überein), IV, 337, 14ff. aber, wo Or. die Worte interpretiert, soll er den Text willkürlich verändert haben, und zwar infolge der Leidenschaftlichkeit, mit der er hier gegen die Juden kämpfe.

8, 40. Im Lemma IV, 340, 6 heißt es: *νῦν δὲ ζητεῖτε ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον, ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ*, wobei im cod. V (des Or.) nach *ζητεῖτε* das Pronomen *με* hinzugefügt ist. Dieses *με* ist in allen Handschr. des N. T. überliefert[2].

Preuschen macht zu den zitierten Worten die Anmerkung, daß durch die folgende Interpretation bewiesen würde, Or. habe in seinem Handexemplare jenes *με* nicht gelesen, in Zitaten an anderen Stellen habe er es jedoch. Nun ist es an und für sich sehr schwierig, aus der Erklärung des Textes zu schließen, ob Or. *με* gelesen hat oder nicht. Denn wenn er es auch nicht gelesen hätte, so mußte er es für die Interpretation doch dem Sinne nach ergänzen, da das Verbum des anschließenden Relativsatzes in der ersten Person steht. Indessen finde ich nichts in seinen weiteren Ausführungen, das direkt beweisen könnte, Or. habe das *με* nicht gelesen, vielmehr scheint mir

---

[1]) A. a. O. S. 24.

[2]) Tertullian hat zwar adv. Prax. 22 und de carn. Chr. 15: et nunc (nunc autem) vultis occidere hominem veritatem vobis locutum.

(ebenso wie Koetschau[1]) durch das *αὐτόν* in Z. 14 angezeigt zu werden, daß er *με* gelesen hat. Es kommt hinzu, daß jenes *με* an allen anderen Stellen, an denen der Vers zitiert wird, nicht nur im Johanneskommentar, sondern auch in anderen Schriften, nicht fehlt: vgl. IV, 299, 17. 311, 24. 412, 33. 423, 12. 470, 13; I, 119, 20 f.[2] 154, 19 ff.; II, 167, 20 ff. Es mußte ausgelassen werden an folgenden zwei Stellen: IV, 340, 27 ff.: *καὶ ζητοῦσί γε οὗτοι ... ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν λελάληκεν* und IV, 342, 23: *τί δὲ „τοῦτο“ ἢ τὸ ζητεῖν ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν λελάληκεν, ἣν ἤκουσε παρὰ τοῦ θεοῦ;* Denn an diesen Stellen ist die ganze Konstruktion des Satzes verändert (3. Pers. statt 1. Pers.). Wichtiger zu erwähnen wäre noch, was Preuschen übersehen hat, daß IV, 311, 25 *ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός* zitiert wird (desgleichen I, 154, 19); an den übrigen Stellen steht nämlich *παρὰ τοῦ θεοῦ*, und dies ergibt sich auch aus der Interpretation IV, 340, 27 ff. als Lesart des Handexemplares. Die Lesart *παρὰ τοῦ πατρός* findet sich im N. T. nur in Minuskelhandschr., jedoch hat bereits Joh. Chrys. sie sicher gekannt (+ *μου* nach *πατρός*), da er in Joh. hom. 54, 2 sagt: *διὰ γὰρ τοῦτο ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι καί φησι· „ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ... ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου“. Δείκνυς, ὅτι οὐκ ἐναντία τῷ πατρὶ ταῦτά ἐστι, πάλιν ἐπ' αὐτὸν καταφεύγει.* Wahrscheinlich sind die Worte *παρὰ τοῦ πατρός* aus V. 38 *(καὶ ὑμεῖς οὖν, ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός, ποιεῖτε)* in diesen Vers hineingetragen, und ich glaube, daß sie Or. nicht in einer Handschr. gelesen, sondern daß sie ihm beim Zitieren von V. 40 irrtümlicherweise in den Sinn gekommen sind. Ebenso halte ich für freie Änderungen des Or. am Texte: IV, 412, 33: *ὃς τὴν ἀλήθειαν λελάληκα* (ohne *ὑμῖν*), IV, 423, 12 und II, 167, 22 ff.: *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* statt *παρὰ τοῦ θεοῦ*.

8, 51. Or. erklärt diesen Vers IV, 380, 25 ff. Der Schluß lautet im Lemma folgendermaßen: *θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.* Daß hier die wirkliche Lesart des Or. erhalten ist, geht schon aus p. 381, 21: *τοῦτον οὖν τὸν θάνατον οὐ θεωρήσει εἰς τὸν αἰῶνα ὁ τὸν λόγον ... τηρήσας* hervor, und es läßt sich weiter noch aus vielen anderen Stellen der Interpretation feststellen, daß er das Wort *θεωρήσῃ* vor Augen gehabt hat. Nun wird aber der Vers an einer Stelle dieser selben Interpretation (p. 382, 24/25) in der Form zitiert: *(παραλαβοῦσι τὸν*

[1]) TU. NF. XIII, 2. S. 33; vgl. Winter, a. a. O. S. 502.

[2]) Wo statt *ὅστις* zu lesen ist *ὃς τὴν*, s. Koetschau, ZwTh. 1900, 364.

λόγον τοῦ) „ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ ὄψεται εἰς τὸν αἰῶνα“. Ich glaube nicht, daß Or. hier plötzlich eine andere ihm bekannte Lesart eingesetzt hat, sondern daß er hier nur einmal frei das attische Verbum für das der Gemeinsprache angehörige *θεωρεῖν* gewählt hat. *ὄψεται* ist auch im N. T. nirgends bezeugt; in syr S findet sich die abweichende Lesart: „death he shall not taste for ever“, also statt *θεωρήσῃ*: *γεύσεται* oder *γεύσηται*, das wahrscheinlich unter dem Einfluß von Mk. 9, 1 *(οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου)* entstanden ist.

10, 26. IV, 336, 4 ff. bekämpft Or. die Ansicht des Heracleon, daß es zwei verschiedene *φύσεις*, eine gute und eine schlechte gäbe. Heracleon fand einen Beweis hierfür in den Worten Christi: *ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν*, in denen nach seiner Meinung vorausgesetzt wurde, daß der *λόγος* von den Angeredeten nicht angenommen werde, weil sie eben *φύσει* schlecht oder böse seien. Dieser Auffassung begegnet Or. mit den Worten: *πῶς οἱ ἀνεπιτήδειοι κατ' οὐσίαν ἤκουσαν παρὰ τοῦ πατρός; ἀλλὰ καὶ πότερόν ποτε πρόβατα οὗτοι ἦσαν τοῦ χριστοῦ, ἢ ἀλλότριοι ὑπῆρχον αὐτοῦ; εἰ δὲ ἦσαν ἀλλότριοι, πῶς ἤκουσαν παρὰ τοῦ πατρός, σαφῶς, ὡς οἴονται, λεγομένου πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους, ὅτι „διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι οὐκ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν“.* In den zuletzt zitierten Worten lesen wir nun hier abweichend von der allgemeinen neutestamentlichen Überlieferung *ἀκούετε* statt *πιστεύετε*. Da sich aber die ganze Auseinandersetzung an dieser Stelle um jenes *ἀκούετε* dreht, so kann man dem Schlusse nicht ausweichen, daß Or. Joh. 10, 26 in seinem Exemplare *οὐκ ἀκούετε* statt *οὐ πιστεύετε* gelesen hat. Ob etwa auch Joh. Chrys. diese Lesart gekannt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. In seiner Exegese dieses Abschnittes (in Joh. hom. 61, 2) zitiert er nämlich zuerst folgendes: *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν, φησί, καὶ οὐ πιστεύετέ μοι, ὅτι οὐκ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν.* Diese Worte enthalten ein Gemisch aus V. 25 und 26. Denn daß er V. 25 der allgemeinen Überlieferung gemäß gelesen hat, geht aus c. 1 Schluß hervor, wo er sagt: *πολλάκις γάρ, φησίν, εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετέ μοι· τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ* etc. Etwas weiter unten (c. 2) lesen wir aber: *σκόπει, πῶς ἐν τῷ ἀπαγορεύειν προτρέπει εἰς τὴν ἀκολούθησιν αὐτούς. ὑμεῖς οὐκ ἀκούετέ μου, φησίν, οὐδὲ γάρ ἐστε πρόβατα, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες* etc.

11, 39. IV, 388, 1 sagt Or.: ... *καὶ ὀσμὴ θανάτου ἐν τῷ Λαζάρῳ πρὶν ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, ἧς μὴ βουλόμενοι ὀσφραίνεσθαι*

οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον τῷ σωτῆρι τὸ „κύριε, ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γάρ ἐστιν". Preuschen bemerkt hierzu richtig, daß sich Or. selbst geirrt habe. Daß die betreffenden Worte auch in seinem Exemplar der Martha zugewiesen waren, ergibt sich aus IV, 391, 13 ff.

11, 41. IV, 392, 20 steht im Lemma: ... καὶ εἶπεν τὰ γεγραμμένα. Die Schlußworte τὰ γεγραμμένα gehören ohne Zweifel nicht mehr zum Lemma. Klostermann[1] zieht sie mit Recht zum folgenden Satze. Daß Or. tatsächlich hinter εἶπεν einen Einschnitt gemacht hat, um zunächst bis dahin zu interpretieren, geht aus p. 392, 26 und 395, 4 hervor.

11, 44. Im Lemma IV, 397, 3 heißt es u. a.: καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ συνεδέδετο, in der allegorischen Periphrase dagegen sagt Or. 397, 21: καὶ τὴν ὄψιν περιδεδεμένος ἔτι, ebenso 398, 14: καὶ τὴν ὄψιν τῇ ἀγνοίᾳ κεκάλυπται καὶ περιδέδεται und 398, 24: καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιδέδεται und 399, 4/5: ἔστιν δέ τι ἐν τῷ τόπῳ δεόμενον διακρίσεως, ἐν τῷ „καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο". Daraus ergibt sich also, daß Or. σουδαρίῳ περιεδέδετο gelesen hat, wie auch in allen griechischen Handschr. des N. T. überliefert ist; nur in den lateinischen Übersetzungen b f ff$_2$ l ist „conligata erat" und in der vg „erat ligata" bezeugt.

11, 49. IV, 404, 13 steht im Lemma: ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν. Das οὐδέν, das in allen Handschr. des N. T. vorhanden ist, fehlt indessen p. 412, 5, wo Or. sagt: ... πρὸς τὸ ἀποκτεῖναι τὸν Ἰησοῦν διὰ τοῦ „ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδὲ λογίζεσθε ...". Daß er es aber trotzdem las, beweisen seine Worte 412, 26: ἀρχομένην ἀπὸ τοῦ „ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν"· οὐδὲν γὰρ ἤδεισαν οἱ τὸν Ἰησοῦν μὴ γνωρίζοντες Φαρισαῖοι καὶ ἀρχιερεῖς.

11, 50. IV, 404, 14 lesen wir im Lemma: ... ὅτι συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἷς etc., und auch überall, wo diese Worte innerhalb der Interpretation zitiert werden, erscheint συμφέρει ἡμῖν (vgl. besonders p. 412, 6); dieses ἡμῖν ist im N. T. in A Π Δ 1. 33. 69 E G etc. vg syr S sah arm aeth bezeugt. Die andere Lesart ὑμῖν (so B D L M it) findet sich bei Or. überhaupt nicht. Ich mußte das hier klarstellen, weil nämlich v. Soden[2] — mit welchem Rechte weiß ich nicht — zu Joh. 11, 50 anmerkt, Or. biete außer der gewöhnlichen Lesart noch „ὑμῖν δοκεῖ".

11, 53. Es steht fest, daß Or. συνεβουλεύσαντο gelesen hat (= A I L); die Stelle nämlich, welche Tischendorf für ἐβουλεύ-

[1]) G. g. A 1904, 281. — [2]) A. a. O. S. 1513.

σαντο (so ℵ B D 13) anführt, ist korrupt; Preuschen hat dort richtig das überlieferte *οὖν ἐβουλεύσαντο* in *συνεβουλεύσαντο* korrigiert.

11, 54. IV, 417, 24 steht im Lemma: *ἀλλὰ ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου.* Es fehlt hier also nach der gewöhnlichen Überlieferung *ἐκεῖθεν* hinter *ἀπῆλθεν.* Or. selbst muß es aber in seinem Texte gehabt haben. Denn er sagt 420, 9 ff. in einer Periphrase des Textes: *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι παρρησίᾳ ἐν τοῖς Ἰουδαίοις Ἰησοῦς περιπατεῖ, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν ... καὶ ἀπελθὼν ἐκεῖθεν* etc., vgl. auch 421, 11 ff.: *οὐκοῦν Ἰησοῦς οὐκέτι „παρρησίᾳ περιπατεῖ ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν“.* Alle Handschr. des N. T. außer D Γ it vg haben *ἐκεῖθεν.*

12, 5. In Mt. XI, 9 (III, 91 Lo.) vergleicht Or. zu dem Text, den er erklärt, was in den Evangelien über Judas berichtet wird: *... ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τοῦ προδότου Ἰούδα γεγραμμένα, ὃς τῷ μὲν δοκεῖν ... ἀγανακτῶν ἔλεγεν· „ἠδύνατο τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι πτωχοῖς“.* Die hier zitierten Worte des Judas stimmen ungefähr zu der Erzählung bei Mk. 14, 5, die übrigen Ausführungen des Or. aber, in denen er die Begebenheit schildert, bei der Judas jene Äußerung getan habe, sowie die Fortsetzung: *τὸ δὲ ἀληθὲς κλέπτης ἦν* etc. schließen sich an das Johannesevangelium an bzw. sind aus ihm entnommen.

12, 6. IV, 441, 12 wird aus Joh. 12, 6 folgendes zitiert: *ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν*; in Mt. XI, 9 (III, 91 Lo.) dagegen sagt Or.: *τὸ δ' ἀληθὲς „κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν“,* worin das *καί* nach *ἔχων* unrichtig steht und gestrichen werden muß. Daß Or. *ἐβάσταζεν* in der Bedeutung von „auferebat“ verstanden hat, hat bereits Huet richtig aus den weiteren Ausführungen des Or. geschlossen, die folgenden Wortlaut haben: *εἴ τις οὖν καὶ νῦν τὸ τῆς ἐκκλησίας ἔχων γλωσσόκομον λέγει μὲν ὡς καὶ Ἰούδας ὑπὲρ πενήτων, τὰ δὲ βαλλόμενα βαστάζει, τὴν μερίδα ἑαυτῷ τιθείη μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰούδα. ἐβάσταζεν* ist in a c e mm durch „auferebat“ übersetzt, vers. sah. bietet: furabatur missa in id, aeth: sumebat ex eo. *ἔχων τὰ βαλλ. ἐβάσταζεν* steht in ℵ B D L cop, *εἶχεν καὶ τὰ βαλλ. ἐβάσταζεν* in A I X a b c e f, syr S läßt *καὶ τὰ βαλλ. ἐβάσταζεν* aus.

12, 12. IV, 205, 13 ff. sagt Or. in der Interpretation der Worte, die er p. 194, 6 innerhalb eines längeren Zitates in der

Form *τῇ ἐπαύριον ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν* etc. angeführt hatte (cf. in Mt. XVI. 19 Ende [IV, 59 Lo.]: *ὅτε προέκειτο διηγήσασθαι τὸ „τῇ ἐπαύριον οὖν ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτὴν“ καὶ τὰ ἑξῆς*), folgendes: *τοῖς παραπλησίοις πράγμασιν ... καὶ στρωννυμένων ἐν τῇ ὁδῷ βαΐα τῶν φοινίκων εἰληφέναι λέγοντος τὸν πολὺν ἐξεληλυθέναι εἰς τὴν ἑορτὴν ὄχλον, καὶ ἐξεληλυθέναι εἰς ἀπάντησιν αὐτῷ ...* In diesen Worten muß sicher eine Korruptel vorliegen. Die beiden Infinitive können unmöglich ohne Verbindung nebeneinander stehen. Wendland hat deshalb vorgeschlagen, man solle *εἰληφότα* statt *εἰληφέναι* schreiben. Ich kann dem jedoch durchaus nicht zustimmen. Meines Erachtens liegt die Korruptel gar nicht in dem *εἰληφέναι*, sondern in dem *ἐξεληλυθέναι* (1°). Denn wie konnte Or. behaupten, Joh. erzähle, daß das Volk zum Feste hinausgezogen sei? Wohin sollte das Volk ausgezogen sein? Tatsächlich sagt das Joh. auch nicht in den vorher zitierten Worten. Wenn wir nun jene Worte mit dieser Periphrase vergleichen, werden wir zu dem Schlusse gelangen, daß das sinnwidrige *ἐξεληλυθέναι* (1°) aus *ἐλθόντα* verderbt ist. Setzt man dieses ein, so ist alles klar und in Ordnung und die Periphrase entspricht völlig dem auch sonst allgemein überlieferten Texte. Die Korruptel ist wahrscheinlich durch den zweiten richtig überlieferten Infinitiv *ἐξεληλυθέναι* veranlaßt.

12, 13. IV, 194, 8 heißt es in einem längeren Zitate: *καὶ ἔκραζον· Ὡσαννά, εὐλογημένος ἐν ὀνόματι κυρίου ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.* So stehen diese Worte in keiner Handschr. des N. T. Preuschen merkt zu dieser Stelle an: „Die L. A. ohne *ὁ ἐρχόμενος* nach *εὐλογημένος* ist singulär, erklärt aber das in D K XII al. sah. (cf. A *Γ Δ Λ* al.) fehlende *καί* vor *ὁ βασιλεύς*.“ Soviel mir scheint, ist jedoch jenes *καί* ausgelassen worden, weil man die Worte *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* als Apposition zum Vorhergehenden auffaßte. Anderseits bezweifle ich sehr, daß Or. wirklich die Worte *εὐλογημένος ἐν ὀνόματι κυρίου ὁ βασιλεύς* gelesen hat. Denn p. 205, 17, wo er den Evangelientext paraphrasiert, sagt er u. a.: *... ἐξεληλυθέναι εἰς ἀπάντησιν αὐτῷ κεκραγότα· „εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ“.* Dieses Zitat wiegt entschieden mehr als die zuerst angeführte Stelle, wo eine größere Textperikope ausgeschrieben ist. Dort kann sehr leicht nach *εὐλογημένος* das Wort *ἐρχόμενος* von einem Schreiber ausgelassen und dann jenes *καί*, welches nun unverständlich war, gestrichen worden sein.

In syr S ist *εὐλογημένος* nicht wiedergegeben, sondern es heißt dort nur: „Osanna! He that cometh in the name of the Lord, the king of Israel". In dem griechischen Texte, nach welchem diese syrische Übersetzung angefertigt ist, war also umgekehrt wie bei Or. *εὐλογημένος* vor *ὁ ἐρχόμενος* ausgefallen[1]. In syr S fehlt auch gleichzeitig *καί* vor *ὁ βασιλεύς*, was mir den Schluß nahelegt, daß *καί* an dieser Stelle erst ein späterer Zusatz ist. Die Handschr. ℵ* und ^{cb} B L cop aeth bieten als Text: *ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος . . . καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, in den übrigen fehlt *καί*.

12, 15. Über die Lesart des Or. herrscht kein Zweifel. Bemerkenswert ist nur, daß IV, 205, 22 ff., wo Or. darlegt, in welcher Weise Joh. die Worte des Propheten Sacharja verkürzt hat, der Text des Johanneskommentares verderbt ist. Preuschen hat ihn meines Erachtens richtig emendiert. Desgleichen sind in Mt. XVI, 14 (IV, 46 Lo.), wo Or. dasselbe behandelt, die Worte des Sacharja lückenhaft überliefert, soweit sich das aus den Ausgaben von Huet und Delarue ersehen läßt; Lommatzsch hat an dieser Stelle richtig *καὶ πῶλον νέον* eingeschoben.

12, 27. Ich möchte hier Gelegenheit nehmen, etwas zur Textkritik des Wortkomplexes zu bemerken, innerhalb dessen IV, 455, 12 ff. einiges aus diesem Verse zitiert wird. Or. wirft hier die Frage auf, weshalb oben (Joh. 12, 27) *νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται*, in diesem Verse dagegen: *ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι* gesagt und nicht der eine Satz dem andern ganz analog nachgebildet sei. In den weiteren Ausführungen gibt er dann folgende Begründung für die abweichende Konstruktion dieser beiden Sätze: Die Schrift mache einen Unterschied im Gebrauch der Bezeichnungen *ψυχή* und *πνεῦμα*. Die *ψυχή* könne sowohl Tugenden als Laster in sich aufnehmen, das *πνεῦμα* dagegen sei für jegliches Übel unempfänglich. So sage also Joh. mit Recht 12, 27: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται* und anderseits 13, 21: *ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι* (vgl. p. 456, 2/3), denn das *πνεῦμα* sei nur vermittelndes Organ, das selbst nicht leiden kann. Wenn man sich diesen Gedankenzusammenhang vergegenwärtigt, wird man zu einer Korrek-

[1]) Man kann nicht etwa einwenden, *εὐλογημένος* sei vielleicht deshalb in syr S nicht übersetzt, weil es dem Übersetzer dasselbe wie *ὡσαννά* zu bedeuten schien, denn Mk. 11, 10 finden sich in derselben Übersetzung beide Worte nebeneinander.

tur des von p. 455, 12 an überlieferten Textes gezwungen. Or. stellt hier zusammen, wie die beiden Verse 12, 27 und 13, 21 hätten lauten müssen, wenn sie einander analog gebaut worden wären. Diese Analogie ist aber in den Worten, so wie sie überliefert sind, nicht zu erkennen. Man muß daher in den Worten: *τί δήποτε οὐκ εἴρηται ἀνάλογον τῷ „νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται“ τὸ „τὸ πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ τετάρακται“* statt *ἐταράχθη*: *τετάρακται* schreiben und in den Worten: *ἢ ἀνάλογον τῷ „ἐταράχθη τῷ πνεύματι“ τὸ „νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται“* das zweite Glied abändern in: *τὸ „νῦν τῇ ψυχῇ μου τεταράγμαι“*. Ein Irrtum des Schreibers muß auch etwas weiter unten, p. 455, 31, in den Worten: *νῦν δὲ πρόκειται λέγειν πῶς τὰ προειρημένα „εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη“ οὐ τὴν ψυχὴν οὐδὲ τῇ ψυχῇ, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ „τῷ πνεύματι“* vorliegen. Es ist hier ohne Zweifel *τὸ πνεῦμα* an Stelle von *τοῦ πνεύματος* zu setzen, um diese Worte mit den vorangehenden Ausführungen in Einklang zu bringen, denn *Ἰησοῦς ἐταράχθη τὸ πνεῦμα* würde dasselbe bedeuten wie *τὸ πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ ἐταράχθη*; die Möglichkeit dieser Ausdrucksweise wird aber oben von Or. selbst bestritten.

12, 31[1]. In Mt. XII, 18 (III, 163 Lo.) heißt es: *διόπερ ἐγγὺς γενόμενος τοῦ παθεῖν εἶπε τὸ „νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται“ καὶ „νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω“*. Or. hat hier zwei Worte Jesu, die bei Joh. an verschiedenen Stellen überliefert werden, in eins zusammengezogen. Wahrscheinlich sind ihm, weil in V. 31 vom *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* die Rede ist, statt der am Anfang dieses Verses allgemein überlieferten Worte: *νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου* aus 16, 11 die Worte: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται* in den Sinn gekommen.

12, 32. 33. IV, 469, 29 sagt Or.: *ἔτι δὲ καὶ τὸ „ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτὸν“ εἴρηται ὑπὸ τοῦ σωτῆρος, σημαίνοντος „ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν“*. Die Worte von *ἐάν* bis *ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* stehen Joh. 12, 32. Man erwartet daher, daß die folgenden Bemerkungen des Or.: *ὑπὸ τοῦ σωτῆρος σημαίνοντος* etc. sich auf V. 33 beziehen sollen. Dort ist nun aber allgemein überliefert: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*. Dagegen finden sich die Worte, welche Or. hier gebraucht, Joh. 21, 19, wo mit Bezug auf die

[1]) Vgl. Griesbach, Symb. crit. II, 441.

Worte, welche Jesus zu Petrus geredet hat, gesagt wird: *τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν.* Man muß daher entweder annehmen, Or. habe jene Worte tatsächlich Joh. 12, 33 vorgefunden, oder er sei von einem starken Irrtume befangen gewesen und habe geglaubt, sie ständen 12, 33, denn er benutzt diese Form der Worte sogar für die weitere Interpretation *(ἐδόξασεν γὰρ καὶ ἐν τῷ ἀποθνήσκειν τὸν θεόν* etc.*)*. In ganz ähnlicher Weise erscheinen die beiden Verse miteinander vermischt I, 47, 1 ff., wo es heißt: *λόγον γὰρ ἔχει τὸ ἰδίως τὸν ἐν μαρτυρίῳ θάνατον ὕψωσιν καλεῖσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ „ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν“. δοξάσωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς ὑψώσαντες* (ich vermute *ὑψωθέντες) τῷ ἑαυτῶν θανάτῳ τὸν θεόν, ἐπείπερ ὁ μαρτυρῶν τῷ ἑαυτοῦ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν· ὅπερ καὶ αὐτὸ ἀπὸ Ἰωάννου μεμαθήκαμεν εἰπόντος· „ταῦτα δὲ εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν“.*

12, 44. Über die Lesart des Or. ist nichts zu bemerken; nur über den Text des Johanneskommentars an der in Betracht kommenden Stelle sei mir einige Worte hinzuzufügen erlaubt. Or. sagt IV, 454, 32 ff., wo er Joh. 13, 20 erklärt, am Schlusse seiner Exegese nach dem überlieferten Texte folgendes: *ἐνθάδε μὲν οὖν „ὁ λαμβάνων, φησίν, ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων, λαμβάνει τὸν πέμψαντά με“ καὶ „ὁ θεωρῶν ἐμέ, θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με“· οὔτε δὲ εἴρηται „ὁ πιστεύων εἰς ὑμᾶς, πιστεύει εἰς ἐμέ“, οὔτε „ὁ θεωρῶν ὑμᾶς, θεωρεῖ ἐμέ“.* Es ist hier erstlich unverständlich, wie Or. dazu kommt, nachdem er nach *ἐνθάδε μὲν οὖν* zunächst ganz richtig den Vers zitiert hat, auf den es ankommt (Joh. 13, 20), in unmittelbarem Anschluß hieran *(καί)* einen zweiten Vers anführt, der an einer ganz anderen Stelle steht (Joh. 12, 45). Sodann ist auffällig, daß zu den Worten: *οὔτε δὲ εἴρηται· „ὁ πιστεύων εἰς ὑμᾶς, πιστεύει εἰς ἐμέ“* der vorausgesetzte Gegensatz nicht ausgedrückt ist. Ich glaube daher, daß vor *καὶ ὁ θεωρῶν* einige Worte ausgefallen sind, in denen Joh. 12, 44 enthalten war — denn diese Worte bilden den vermißten Gegensatz —, und würde demnach die Lücke etwa so ergänzen: ... *τὸν πέμψαντά με“, ⟨ἀλλαχοῦ δέ (*oder *καὶ ἄνωθεν)· „ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ, ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με“* (Joh. 12, 44)⟩ *καὶ „ὁ θεωρῶν* etc. (Joh. 12, 45)“.

13, 2. IV, 426, 1 ff.[1] steht im Lemma und wird durch die Interpretation bestätigt: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν*

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 279.

καρδίαν ἵνα παραδῷ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. Diese Lesart findet sich in den Handschr. ℵ B L ff$_2$ g. Die Anspielung in Mt. XVI, 2 (IV, 3 Lo.): *οὔπω δέ, οἶμαι, βεβλήκει ὁ διάβολος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα παραδῷ τὸν Ἰησοῦν* würde ich nicht auf die Lesart der Handschr. A D a c e f q syr S aeth zurückführen, welche als Text bieten: *εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα αὐτὸν παραδῷ,* sondern vielmehr urteilen, daß Or. hier, wo er die Worte aus dem Gedächtnis anführt, sie in freier Weise sprachlich einfacher gestaltet hat.

13, 4. IV, 426, 5 f. steht im Lemma: *καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν.* In der Interpretation aber sagt Or. an den beiden Stellen, an denen er diese Worte berührt (p. 431, 19 und 28), *διεζώσατο* statt *διέζωσεν ἑαυτόν.* Diese Form läßt sich jedoch in keiner Handschr. des N. T. nachweisen; zu vergleichen wäre nur: Euseb. dem. ev. X, 14 *ἱστορεῖ* sc. *Ἰωάννης γὰρ ὅτι „λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ποτε λέντιον περιεζώσατο“ καὶ νίψας τοὺς πόδας* etc. Es ist hier also schwer zu entscheiden, ob die wirkliche Lesart des Or. im Lemma nach dem Vulgärtext korrigiert ist, da immerhin auch die Möglichkeit besteht, daß Or. selbst die mediale Form des Verbums frei eingesetzt hat. Jedenfalls kann er aber nur eine der beiden Lesarten im Texte gehabt haben, nicht beide zugleich (so v. Soden, p. 1513, wo irrtümlich 13, 9 *διεσώσατο* gedruckt ist).

13, 10. IV, 433, 8 steht im Lemma: *λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ᾽ ἔστι καθαρὸς ὅλος.* In der Interpretation sagt Or. dagegen p. 435, 32: *βασανιζόμενον δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ εἰρημένον τὸ „ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ᾽ ἔστιν καθαρὸς ὅλος,* und die ganze Interpretation, in der er gerade die Frage behandelt, warum Jesus den Jüngern die Füße wasche, obwohl sie bereits durch das Bad gereinigt waren, hat zur Voraussetzung, daß er die Worte *εἰ μὴ τοὺς πόδας* nicht in seinem Texte las[1]. Sie fehlen im N. T. in ℵ C vg und bei Tert. (de bapt. 12), sie stehen in B C* b ff$_2$ g syr S cop und bei Joh. Chrys. (*ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι* in A$_3$ C und bei Cyr.), in D endlich ist überliefert: *τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον.* Die im Texte des Or. fehlenden Worte sind sicher

[1]) S. Griesbach, Symb. crit. II, 443; Opusc. I, 280; Winter a. a. O. S. 501.

unecht, schon aus dem einfachen Grunde, weil ihr Ausfall unerklärlich, ihre Einfügung aber sehr verständlich ist; in D ist noch *τὴν κεφαλήν* hinzugesetzt, um diese Worte den vorangehenden Petrusworten ganz entsprechend zu gestalten.

13, 13. Im Lemma IV, 441, 23 ist *ὑμεῖς* vor *φωνεῖτε* einzuschieben (cf. 442, 13. 443, 20. 23) und *καί* vor *καλῶς* (cf. 442, 14). s. Winter, a. a. O. S. 502.

13, 18. IV, 446, 5 steht im Lemma: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων (*V + *μου) τὸν ἄρτον, ἐπῆρεν* etc. Preuschen bemerkt zu dieser Stelle, nach *τρώγων* sei *μετ' ἐμοῦ* ausgefallen, welches p. 449, 13 (vgl. 448, 29 *τρώγων μετὰ τοῦ Ἰησοῦ*) stände. Er läßt dabei allerdings außer Acht, daß die betreffenden Worte an zwei Stellen der Interpretation (448, 2. 450, 9) von Or. auch gerade in der Form *ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον* zitiert werden. Aber daß Or. selbst *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ* gelesen hat, bestätigt außer 448, 29 noch seine Ausführung 449, 14 ff.: *τοῦτο γὰρ τὸ ἐσόμενον, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ περὶ τοῦ ἐπαίροντος ... αὐτοῦ, ὃς ἐστι τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν ... ὅτι ἐγώ εἰμι περὶ οὗ ταῦτα πεπροφήτευται, ἀπὸ τοῦ τρώγοντος μετ' αὐτοῦ τὸν ἄρτον ἐπάραντος τὴν ἑαυτοῦ πτέρναν κατ' αὐτοῦ.* Dann müssen aber die Stellen der Interpretation, an denen *μου* überliefert ist, korrigiert werden, falls man nicht annehmen will, daß Or. diese Lesart als Variante in seinem Exemplare gehabt hat: er selbst sagt indessen nichts davon. Die Lesart *μετ' ἐμοῦ* steht in ℵ A D Δ 1. 33. 69 it vg syr S arm go, *μου* in B C L aeth.

13, 26[1]. Im Lemma steht IV, 460, 20: *ἀποκρίνεται οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον.* Or. selbst hat diese Worte nicht so gelesen. In seinem Exemplare war noch hinzugefügt: *καὶ δώσω αὐτῷ.* Das beweisen folgende zwei Stellen: p. 464, 5 ff.: *τί δὲ ... θεωρήσωμεν. „ἐκεῖνος, φησίν, ἐστὶν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ“* und p. 465, 4: *ζητήσαι δ' ἄν τις, διὰ τί οὐ γέγραπται· ἐκεῖνός ἐστιν, ᾧ ἐγὼ δώσω τὸ ψωμίον, ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τῆς „βάψω“. „βάψω, γάρ φησι, τὸ ψωμίον καὶ δώσω“.* Die Worte *καὶ δώσω αὐτῷ* fehlen in keiner Handschr., nur haben ℵ A D it vg *ἐπιδώσω* statt *δώσω* und *βάψας* oder *ἐμβάψας* ohne *καί* vor *ἐπιδώσω.*

Im oben angeführten Lemma lautet dann der weitere Text: *βάψας οὖν τὸ ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου.* Die Worte *λαμβάνει καί*, die in den Handschr. ℵ*

[1]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 313.

und ^{cb} A D it vg syr S cop (gegen $\aleph^{ca}$ B C L 33 aeth) fehlen, hat Or. auch sicher selbst gelesen, wie schon durch die bei Tischendorf angeführte Stelle (IV, 467, 24 ff.) bestätigt wird. Die von Ti. für die Lesart *ἐμβάψας* aus Or. angeführten Belege stammen indessen nicht von diesem selbst. Der Genetiv *Ἰσκαριώτου* steht außer dem Lemma noch p. 467, 26 f.: *εἶτα λέγεται ὅτι „δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου“*, der Dativ *Ἰσκαριώτῃ* dagegen 449, 1 in einer Periphrase: *ὅτε βάψας ὁ Ἰησοῦς τὸ ψωμίον λαμβάνει, καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτῃ*, ferner p. 465, 7 ff.: *„βάψω, γάρ φησι, τὸ ψωμίον καὶ δώσω“. καὶ „βάψας τὸ ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτῃ“*, und p. 468, 22: *ταῦτα δέ μοι εἴρηται διὰ τὸ ψωμίον ὃ ἐμβάψας „δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτῃ“*. Zur letzten Stelle bemerkt Preuschen, die hier überlieferte Form des Namens sei nach den übrigen Stellen in *Ἰσκαριώτου* abzuändern. Ich halte das nicht für richtig: man könnte vielmehr mit noch größerem Rechte fordern, daß p. 467, 27 *Ἰσκαριώτῃ* für *Ἰσκαριώτου* geschrieben würde, da die letztere Form außer an dieser Stelle nur im Lemma vorkommt, das immer einen unsicheren Text bietet. Aus der Interpretation läßt sich die wirkliche Lesart des Or. nicht erkennen. Im N. T. bieten *Ἰσκαριώτου* ℵ B C L syr S, *Ἰσκαριώτῃ* A Γ Δ b c f q cop; cod. D hat *ἀπὸ καρυώτου*.

13, 33. IV, 476, 2 steht im Lemma: *καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι ὅπου ἐγώ εἰμι, ὑμεῖς* etc. Die Worte *ὅπου ἐγώ εἰμι* sind in keiner griechischen Handschr. des N. T. überliefert, sondern nur in den lateinischen Übersetzungen a e (ubi sum ego). Nun läßt sich aber aus der folgenden Interpretation erschließen, daß auch Or. sie nicht gelesen hat; er sagt nämlich p. 479, 3: *ἐπ' ἐκεῖνο ἀναφέρων τὸ προκείμενόν φησι· „καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς* etc.“ und p. 479, 14 ff.: *καὶ εἰ μὲν μὴ προτέτακτο τοῦ „ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν“ τὸ „καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις“*, vgl. p. 479, 24 ff. Merkwürdigerweise notiert v. Soden p. 1513 unter denjenigen Stellen, an denen sich nicht entscheiden lasse, weshalb Or. bald so, bald so zitiere, auch „Joh. 13, 33 om. *καὶ ὑμῖν λέγω*“. Es muß das auf einem Mißverständnis des vorliegenden Abschnittes der Erklärung beruhen. Jeder, der die ganze Interpretation dieses Verses von p. 476 an verfolgt, muß zugeben, daß Or. die angeführten Worte sicher gelesen hat. Sie stehen zunächst im Lemma. Dann geht Or. p. 479, 1 zu ihrer Erklärung über und führt dort aus: Jesus bezieht sich mit

den Worten: *καὶ καθὼς εἶπον ... οὐ δύνασθε ἐλθεῖν καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι* auf das, was er vorher (8, 21) den Juden gesagt hat, macht aber absichtlich zwischen dem, was er zu jenen geredet hat, und dem, was er jetzt zu seinen Jüngern spricht, einen Unterschied durch das hier hinzugefügte Wörtchen *ἄρτι*: *ὡς γὰρ ἐκείνοις, φησίν, τοῦτ᾽ εἶπον, οὕτω καὶ ὑμῖν· ἀλλὰ καὶ ὑμῖν τοῦτο λέγω οὐ περὶ πλείονος χρόνου.* (In diesen Worten scheint mir *καί* nach *ἀλλά* falsch zu stehen, denn in den auf *ἀλλά* folgenden Worten ist doch der Gegensatz oder Unterschied ausgedrückt, welcher zwischen den Worten Jesu an die Juden und denen an die Jünger besteht. Der Schreiber konnte sich bei diesen Worten um so leichter irren, als *οὕτω καὶ ὑμῖν* vorhergeht und *οὕτω γὰρ ἀκούω τοῦ „καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι“* unmittelbar folgt). Aus diesen und dann besonders aus den Ausführungen im folgenden Kapitel geht aber hervor, daß Or. die Worte *καὶ ὑμῖν λέγω* parenthetisch aufgefaßt und *ἄρτι* direkt mit *οὐ δύνασθε ἐλθεῖν* verbunden hat. Daher kann er auch p. 479, 23 ff. sagen: *πρὸς δὲ τοὺς μαθητάς· „ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι“.* Er fügt dort auch den Grund bei, aus dem er eine solche Abkürzung wage: der genaue Aufbau des Satzes sei nämlich folgender: *(τὸ γὰρ ἑξῆς τῆς λέξεώς ἐστιν τοιοῦτον)· „καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις καὶ ὑμῖν λέγω· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν ἄρτι“.* Es ist darnach klar, weshalb Or. p. 479, 25 f. die Worte *καὶ ὑμῖν λέγω* ausgelassen hat, und ebenso, daß er sie in seinem Exemplare gelesen hat, wie sie auch heute noch in allen Handschr. des N. T. stehen außer syr S, in der *καί* vor *καθώς* nicht ausgedrückt, und der ganze Satz anders abgeteilt ist: „and ye will seek me, as I said to the Jews, that where I go, they cannot come: and lo to you also I say it!“

14, 9. Worte dieses Verses werden zitiert 1. IV, 250, 2: *λέγοντος· „ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντά με“* (ohne Angabe des betreffenden Evangelisten); 2. IV, 305, 5 ff.: *καὶ μὴ ἄλλως ὁρᾶσθαι τὸν πατέρα ἢ τῷ ὁρᾶσθαι τὸν υἱόν· „ὁ γὰρ ἑωρακώς, φησίν, ἐμὲ ἑώρακε τὸν*[1] *πέμψαντά με“· οὐκ ἂν δὲ εἰρήκει* etc.; 3. IV, 334, 24 innerhalb eigener Worte des Or.: *ὅτε μὲν ⟨οὖν⟩ ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν, ἐν υἱῷ τις ὁρᾷ τὸν πατέρα*; 4. IV,

[1]) Die Worte *πατέρα τὸν* fehlen in Preuschens Ausgabe; sie stehen aber im cod. M, s. Koetschau. TU. NF. XIII, 2 zu dieser Stelle.

475, 3 ἢ τὸ „καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ“ συνεξετάσεις τῷ „ὁ ἑωρακὼς ἐμέ, ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντά με“. Ich beziehe die an diesen Stellen zitierten Worte nämlich im Gegensatz zu Preuschen alle auf Joh. 14, 9, nicht 12, 45 (hierauf scheint mir nur das IV, 455, 2 Angeführte zurückzugehen) und nehme an, daß Or. in seinem Exemplare hier den Zusatz *τὸν πέμψαντά με* gelesen hat. Dieser findet sich allerdings in keiner Handschr. des N. T., doch ist zu vergleichen: Euseb. dem. ev. VI, 4, 2: *ἐπεὶ γὰρ ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτὸν* etc. (dagegen contr. Marc. p. 106, 16. 180, 15. 181, 13 [ed. Klostermann]: nur *ἑώρακε τὸν πατέρα*). Ich stütze meine Annahme auf II, 194, 6 ff., wo Or. in einer ausführlichen Erörterung dieser Worte sie mit denen verbindet, welche Jesus nach Joh. 14, 9 dem Philippus gesagt hat: vgl. bes. 194, 16: *ὅτι δὲ τὸ „ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα τὸν πέμψαντά με“ οὐκ ἐπὶ τὴν κοινοτέραν ἐκδοχὴν ἀναφέρεται δῆλον ἐκ τοῦ εἰρῆσθαι τῷ Φιλίππῳ· „τοσούτῳ* etc.“, wodurch meines Erachtens erwiesen wird, daß er beide Zitate aus Joh. 14, 9 entnommen hat. Nun findet sich aber auch in den hier zitierten Worten jener Zusatz *τὸν πέμψαντά με*.

14, 23. II, 350, 13 fährt Or., nachdem er Stellen aus der Schrift angeführt hat, an denen Gott oder Christus menschliche Prädikate beigelegt werden, mit folgenden Worten in seinen Ausführungen fort: *εἰ γὰρ ταῦτα τοπικῶς ἐκδεκτέον, δῆλον ὅτι καὶ τὸ „ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα ... ποιησόμεθα“*. So steht in den Handschr. des N. T. außer D e syr S *(ἐλεύσομαι ... ποιήσομαι)*. Die zitierten Worte *ἐάν τις ἀγαπᾷ* werden im großen und ganzen durch seine Erklärung bestätigt, in der er sagt: *οὐχὶ δέ γε ταῦτα τοπικῆς μεταβάσεως νοουμένης περὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν πρὸς τὸν ἀγαπῶντα τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ γίνεται* etc. Etwas verkürzt erscheinen dieselben Worte II, 357, 7: *κατὰ τὸ εἰρημένον, οὗ πρὸ βραχέος ἐμνημόνευον „πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα ... ποιησόμεθα“* und II, 344, 26 ff.: *ἐγὼ γάρ, φησίν, καὶ ὁ πατὴρ πρὸς αὐτόν* etc. An der letzteren Stelle mußte Or., da er den ersten Teil des Satzes wegläßt, notwendigerweise die Subjekte des Satzes einfügen[1], vgl. auch III, 55, 23.

Von allen diesen Zitaten weicht das II, 236, 1 ff. angeführte ab. Dort heißt es: *καὶ τοιαῦτά γε βουλόμενος παραστῆσαι ὁ τοῦ*

[1]) Vgl. v. Soden, a. a. O. S. 1511.

θεοῦ λόγος ἀνέγραψε τὸν μὲν θεὸν ἐν ἐπαγγελίᾳ ... λέγοντα· ... τὸν δὲ σωτῆρα· „ἐάν τις ἀκούῃ μου τοὺς λόγους καὶ ποιῇ αὐτούς, ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου ἐλευσόμεθα ... ποιησόμεθα. Da jedoch diese Form des Textes Joh. 14, 23 in keiner Handschr. überliefert ist und Or., wie wir sahen, an den anderen Stellen den überlieferten Text bietet, nehme ich mit v. Soden an, daß er an dieser Stelle eigenmächtig Worte aus Joh. 14, 23 mit solchen, die ihm aus Mt. 7, 24 bekannt waren, verschmolzen hat[1].

14, 27. IV, 106, 16 liest man: ... *τοῦ εἰρηκότος· „εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν εἰρήνην κἀγὼ δίδωμι εἰρήνην“.* Preuschen schließt aus dieser Stelle, daß II, 231, 27 f., wo dieselben Worte, aber mit dem Zusatz *ὑμῖν* vor *εἰρήνην*, zitiert werden, dieses *ὑμῖν* zu tilgen sei; es sei dort nach dem Vulgärtext hinzugesetzt worden. Ich halte diesen Schluß nicht für bindend, denn man könnte doch mit demselben Rechte auch behaupten, Or. habe *ὑμῖν* IV, 106, 16 ausgelassen. Bemerkenswert ist aber außerdem auf jeden Fall, daß er einen vom überlieferten abweichenden Text bietet; die Handschr. des N. T. bezeugen nur: *καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*[2].

14, 30. IV, 368, 32 ff. heißt es: *καὶ τοῦτό γε ἀκόλουθόν ἐστιν τῷ „ἔρχεται ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου καὶ ἐν ἐμοὶ εὑρίσκει οὐδέν“.* Etwas weiter unten (IV, 376, 18) steht jedoch: *ὥσπερ τὸ „ἔρχεται ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν“*, vgl. III, 129, 3 und in Mt. XIII, 10 (III, 231 Lo.) ... *ἐπεὶ δὲ Ἰησοῦς εἰκὼν ὢν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὐκ εἶχε τὴν εἰκόνα τοῦ Καίσαρος· ... ὁ γὰρ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲν εἶχεν ἐν αὐτῷ.* Die Worte *οὐκ ἔχει οὐδέν* sind in den meisten Handschr. bezeugt, dagegen findet sich *εὑρήσει* nur in K *Π* syr arm aeth. Or. muß also beide Lesarten gekannt haben[3].

15, 15. Or. benutzt diesen Vers IV, 36, 27 ff. zur Erklärung von *κύριος* und *φίλος* als Bezeichnungen (Beinamen) Jesu. *προκοπτόντων δέ*, sagt er da, *καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καὶ ταύτης ἀξιουμένων — ἐπεὶ „ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε τί θέλει ὁ κύριος αὐτοῦ“ — οὐ μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν „φίλος“. καὶ αὐτὸς τοῦτο διδάσκει, ὅπου μὲν ... φάσκων ...*

---

[1]) Die Lesart *ἐλεύσομαι πρὸς αὐτόν*, die v. Soden p. 1513 zu Joh. 14, 23 aus Or. notiert, kann ich bei diesem nicht finden.

[2]) Vgl. Euseb. theoph. p. 184, 8 f. „nicht gebe auch ich ebenso Heil, wie die Welt Heil gibt“.

[3]) Vgl. Griesbach, Opusc. I, 244. 295.

ὅπου δέ· „οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε, τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ἀλλὰ λέγω ὑμᾶς φίλους, ὅτι διαμεμενήκατε μετ' ἐμοῦ ἐν πᾶσι τοῖς πειρασμοῖς μου". Die letzten Worte von *ὅτι* an sind außer durch Or. nur durch Hilarius bezeugt. Ich zweifle daher sehr, daß er sie überhaupt in einer Handschr. gefunden hat, zumal er auch schon vorher *λέγω* frei statt *εἴρηκα* (so alle Handschr.) und ferner *τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* statt des vorher zitierten *τί θέλει* einsetzt. Wahrscheinlich hat er sie im Gedächtnis aus Lk. 22, 28 entnommen und mit den Johannesworten frei verbunden. Daß er dagegen tatsächlich *τί θέλει ὁ κύριος* statt des gemeinhin überlieferten *τί ποιεῖ ὁ κύριος* als Lesart gekannt hat, wird noch an einer anderen Stelle durch seine eigenen Worte bestätigt, nämlich II, 298, 6 ff. Die Stelle ist jedoch korrupt überliefert und bedarf zunächst der Emendation. P. 298, 1 ist nämlich hinter den Worten: *ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὁ θεὸς διὰ Χριστοῦ χαρίζεται* im cod. T. auf dem allein die Überlieferung beruht, eine größere Lücke. Daß in dieser ein Zitat aus Joh. 15, 15 gestanden haben muß, war bereits vom ersten Herausgeber richtig erkannt worden. Die verschiedenen Herausgeber haben sich nun in verschiedener Weise bemüht, dieses Zitat hier passend einzufügen. Zuletzt hat Koetschau vorgeschlagen, die Lücke in folgender Weise auszufüllen: *χαρίζεται ⟨λέγοντος ὅτι „οὐκέτι λέγω* etc. (Joh. 15, 15) *... ἐγνώρισα ὑμῖν". ἀγνοοῦσιν οὖν οἱ ἀκούειν ταῦτα λέγοντος Χριστοῦ βουλόμενοι⟩ τὸ θέλημα* etc. Einen brauchbaren Sinn geben jedoch auch diese Worte nicht. Sicherlich soll doch in den auf das verlorene Zitat folgenden Worten dieses erklärt werden. Nun wird in dem Johannestexte gesagt, daß Christus aus dem Herrn seiner Knechte deren Freund geworden sei. Dieser Gedanke ist aber weder in den überlieferten Worten, noch in den von Koetschau ergänzten zu entdecken. Der Gegensatz: Christus einst unser Herr, jetzt unser Freund, tritt nicht hervor, zu *ἀλλά* (Z. 7.) fehlt das Gegenstück. Zudem kann *οὐκέτι* an der Stelle, an welcher es überliefert ist, unmöglich stehen, und endlich sind die Worte *τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* fälschlich wiederholt. Hier liegt eine Korruptel vor. F. Leo, der mich darauf aufmerksam machte, schlägt folgende Ergänzung und Emendation der Worte, die unmittelbar auf das ausgefallene Zitat folgen, vor: *⟨ἀγάλλονται οἱ ἀκούοντες τοῦ εὐαγγελίου⟩ ὅτε διδάσκει αὐτοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτῶν, οὐκέτι κυρίου εἶναι θέλοντος, ἀλλὰ εἰς φίλον μετα-*

βάλλοντος. Nun hätte aber — damit kehren wir zu der Hauptsache zurück — Or. nicht schreiben können: *ὅτε διδάσκει αὐτοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτῶν*, wenn er nicht Joh. 15, 15 *ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν, τί θέλει αὐτοῦ ὁ κύριος*[1] gelesen hätte.

16, 20. IV, 478, 19f. wird dieser Vers so zitiert, daß die Schlußworte in folgender Weise abgeteilt sind: *ὁ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη* ... Die Handschr. des N. T. bieten diese Abteilung nicht, doch ist zu vergleichen Tertull. de spectac. 28: saeculum, inquit, gaudebit, vos tristis eritis, und de idolol. 13: aut scindimus quod est scriptum: saeculum gaudebit, vos vero lugebitis.

16, 33. Tischendorfs Angabe ist insofern zu korrigieren, als an der von ihm angeführten Stelle in den besten Handschr. nicht *ἔξετε*, sondern *ἔχετε* überliefert ist.

17, 21. Or. bietet die in allen Handschr. in der Form: ... *καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν* (add. *ἓν* ℵ A C_3 L f g q vg cop aeth) *ὦσιν* ... bezeugten Worte überall in folgender Gestalt: *ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν. ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν* statt *καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί* ist in keiner Handschr. überliefert, Cyprian zitiert jedoch I, 812, 9f.: pater, da, ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et hi in nobis sint. Ähnlich heißt es bei Or. Philoc. p. 53, 32 (Rob.): *καὶ ὅτι οἱ εὐαρεστοῦντες τῷ κυρίῳ ἕν εἰσιν, ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἧς ὁ σωτὴρ εὔχεται πρὸς τὸν πατέρα περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἔστιν ἰδεῖν. „πάτερ, γάρ φησιν, ἅγιε, δὸς ἵνα, καθὼς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν, οὕτω καὶ οὗτοι ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν“.* Or. hat jedoch die hier zitierten Worte zum Teil aus Joh. 17, 21, zum Teil aus 17, 11 entnommen und dann frei umgestaltet.

18, 7. I, 138, 3, wo Or. Joh. 18, 4—8 zitiert, steht am Anfang von V. 7: *πάλιν οὖν αὐτὸς ἐπηρώτησε* statt des überlieferten *πάλιν οὖν αὐτοὺς ἐπηρώτησε*. Ich halte hier *αὐτός* mit Koetschau und v. Soden für eine Korruptel in der Origenesüberlieferung; es ist im N. T. nirgends bezeugt und wäre auch sinnlos.

---

[1]) v. Soden (S. 1513) nimmt an, *θέλει* sei Schreibfehler für *ποιεῖ*. Schwartz hält dagegen *θέλει* für die ursprüngliche Lesart und *ποιεῖ* für spätere Korrektur, die aus der Überlegung heraus entstanden sei, daß der Knecht nicht wissen kann, was sein Herr will, sondern nur, was er tut.

18, 13. IV, 477, 9 umschreibt Or. selbst den Text des Johannes mit folgenden Worten: *πρότερον μὲν συλληφθεὶς ὑπὸ τῆς σπείρας καὶ τοῦ χιλιάρχου καὶ τῶν Ἰουδαϊκῶν ὑπηρετῶν, οἵτινες δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον.* Ich schließe daraus, daß er *ἀπήγαγον* gelesen hat = ℵ^{c} A C (*ἤγαγον* ℵ* B D 69 cop syr S, adduxerunt b c f ff$_2$ g q vg).

18, 36. I, 112, 22 ff. findet sich ohne Angabe des Evangelisten, aus dem es entnommen ist, folgendes Zitat aus Joh. 18, 36: *(διδάσκων δὲ τὸ ἐξαίρετον τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας φησὶ τὸ) „εἰ ἦν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ ... νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἡ βασιλεία ἡ ἐμή".* An anderen Stellen, z. B. IV, 26, 17, bietet Or. aber immer am Schluß dieses Verses den Text: *νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.* Dies ist die Lesart aller Handschr. des N. T. außer der koptischen Übersetzung. In letzterer findet sich ein Text, der dem von Or. I, 112, 22 f. zitierten sehr ähnlich ist: „but now my kingdom is not of the world". Ich bin daher der Ansicht, daß das erstgenannte Zitat auf ein anderes Exemplar zurückgeht als die übrigen.

18, 40. IV, 422, 25, wo Or. über die Erzählung des Johannes von dem Verhör und der Verurteilung Jesu referiert, sagt er unter anderem: *καὶ οἱ λέγοντές γε ἀναβεβηκέναι ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς, ἐκραύγασαν λέγοντες τῷ Πιλάτῳ· „μὴ τοῦτον ἀπολύσῃς, ἀλλὰ τὸν Βαρραβᾶν".* Preuschen bemerkt dazu nicht ganz richtig, daß *ἀπολύσῃς* im N. T. fehle; die koptische Übersetzung bietet nämlich folgenden Text: „and they all cried out saying: release not this (man); but release Barrabas". Immerhin könnte man geneigt sein anzunehmen, daß Or. dieses Wort selbst hinzugefügt habe, um die aus dem Zusammenhange gerissenen Worte verständlicher zu machen. Aus demselben Grunde setzt er ja auch *τῷ Πιλάτῳ* nach *λέγοντες* hinzu (ohne daß es im N. T. überliefert ist).

Etwas weiter unten (p. 422, 29) zitiert er Joh. 19, 12: *καὶ πάλιν· „οἱ Ἰουδαῖοι ἐκραύγαζον λέγοντες πρὸς τὸν Πιλάτον· ἐάν* etc." Preuschen bemerkt dazu, die Worte *πρὸς τὸν Πιλάτον* ständen im N. T. nicht. Freilich, aber Or. hat sie gewiß auch selbst nicht gelesen; er mußte sie hier nur hinzufügen, weil er die Worte aus dem Zusammenhange herausgenommen hatte. Ebenso sagt er auch im folgenden (Z. 32): *καὶ πάλιν· „ἐκραύγασαν οἱ Ἰουδαῖοι· ἆρον, ἆρον* etc.", obwohl Joh. 19, 15 im N. T. steht: *ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι* oder *οἱ δὲ ἐκραύγασαν.*

19, 36. Die Bemerkung Preuschens zu IV, 187, 12 über die Stellung des Pronomens *αὐτοῦ* ist richtig; Winter[1] nimmt mit Unrecht daran Anstoß.

20, 17. In allen Handschr. des N. T. findet sich in diesem Verse folgender Text: *καὶ εἶπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου* etc. So zitiert auch Or. IV, 476, 22: *διὸ γέγραπται· „πορεύου πρὸς τοὺς ἀδελφούς, καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου* etc.", und in Mt. XVII, 36 (IV, 171 Lo.): *φησὶ γὰρ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν πρὸς τὴν Μαριάμ· „μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου, καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου* etc.". An drei anderen Stellen des Johanneskommentares bietet er aber im Zitat statt *ἀναβαίνω* : *πορεύομαι*: IV, 164, 25 ff. (wo auch *μου* nach *πατέρα* fehlt — doch wahrscheinlich nur infolge Versehens des Abschreibers vgl. Z. 31[2] — und *πορεύου δέ* in *ἀλλὰ πορεύου* geändert ist); IV, 303, 17 ff.; IV, 377, 34. Daß jenes *πορεύομαι* von einem Schreiber hineinkorrigiert sein sollte, ist schon an und für sich unwahrscheinlich, wird aber außerdem durch die IV, 164, 29 ff. auf das Zitat folgenden Ausführungen widerlegt, in denen Or. sagt: *ὅτε δὲ πορεύεται νικηφόρος καὶ τροπαιοφόρος μετὰ τοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος σώματος (πῶς γὰρ ἄλλως δεῖ νοεῖν τὸ „οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου"; καὶ τὸ „πορεύομαι δὲ πρὸς τὸν πατέρα μου;").* Ich möchte daher annehmen, daß Or. in einem Exemplare die Lesart *πορεύομαι* vorgefunden hat. Sie kommt nämlich auch bei Joh. Chrys. vor, der in hom. in Joh. 86, 2 zitiert: *(καὶ ὅτι τοῦτό ἐστι, δηλοῖ τὸ ἑξῆς) „πορεύου, εἰπὲ τοῖς ἀδελφοῖς, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου* etc." Auch Eusebius bietet zwei verschiedene Lesarten, nämlich dem. ev. X, 8, 97: *καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου,* dagegen contr. Marc. p. 69, 27: *ἐν οἷς φησιν· ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα* etc., desgleichen p. 104, 18.

20, 25. I, 183, 25 bezieht sich Or. mit folgenden Worten auf Joh. 20, 25: *ὅθεν εἶπε μέν· „ἐὰν μὴ ἴδω, οὐ μὴ πιστεύσω", προσέθηκε δὲ καὶ τὸ „ἐὰν μὴ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ ψηλαφήσω αὐτοῦ τὴν πλευράν, οὐ μὴ πιστεύσω".* Die Worte, die hier zitiert werden, finden sich jedoch in dieser Form in keiner Handschr. des N. T. Wahrscheinlich wird Or. sie nach dem Gedächtnis angeführt haben. Denn auch das Vorhergehende (p. 183, 22): *συγκατετέθειτο μὲν γὰρ ἐκεῖνος τῇ*

[1]) B. ph. W., a. a. O. S. 503. — [2]) Vgl. die Anm. Preuschens.

φασκούσῃ αὐτὸν ἑωρακέναι ὡς etc. stimmt nicht zu dem, was Joh. 20, 25 erzählt; nach dieser Erzählung haben nämlich die übrigen Jünger dem Thomas die Kunde gebracht: ἑωράκαμεν τὸν κύριον.

VI. Ergebnisse.

Im Laufe der voraufgehenden Einzeluntersuchungen hat sich für die Evangelienzitate des Or. folgendes ergeben:

1. Die in den Lemmata den einzelnen Teilen der Interpretation voraufgeschickten Bibeltexte bieten häufig nicht den Text, welchen die Interpretation voraussetzt, sie sind also später korrigiert worden. Das bestätigt auch die von v. d. Goltz auf dem Athos entdeckte Handschr. Lawra 184 B 64, welche Act. Cath. Paul. enthält. Die Vorlage dieser Handschr., welche sich in der Bibliothek des Arethas befand, ist nämlich, wie v. d. Goltz gezeigt hat[1], aus den exegetischen Schriften bzw. Homilien des Or. zu diesen biblischen Büchern abgeschrieben[2] und sollte also den Text, wie ihn Or. gelesen hatte, enthalten. Der Schreiber der Athoshandschr. (X. oder XI. Jahrh.) hat dann wiederum diesen Text mit Scholien versehen, in denen er Parallelzitate aus anderen Schriften des Or. beibringt. Dabei weist er nun auch öfter darauf hin, daß die Lemmata in den exegetischen Schriften des Or. nicht mit dem wirklich interpretierten Texte übereinstimmen: vgl. v. d. Goltz, S. 54. 55. 76f. 79. 80.

2. Man muß zwischen den Stellen, an welchen Or. einen bestimmten Bibeltext interpretiert, und denen, an welchen er nur gelegentlich ein Zitat einfügt, unterscheiden. Für seine Interpretationen hat er natürlich ein bestimmtes Exemplar zugrunde gelegt und gibt es besonders an, wenn ihm mehrere Lesarten bekannt waren; für die beiläufigen Zitate aber hat er, soweit er sie nicht einfach aus dem Gedächtnis anführt, bald dieses, bald jenes Exemplar benutzt. Diesen Tatbestand

---

[1]) TU. NF. II, 4. 1899.

[2]) Der Text des Römerbriefs ist vom Schreiber des Cod. Lawra 184 B 64 direkt aus dem Kommentar des Or. ausgezogen.

erkennt auch schon jener Schreiber der Athoshandschr. an, der an einigen Stellen in seinen Scholien anmerkt (vgl. v. d. Goltz, S. 70. 74), daß Or. dasselbe Zitat in einer anderen Schrift in abweichender Form biete. Daß Or. keine bestimmte Handschr. zeitlebens gebraucht oder sich selbst einen Text hergestellt hat, wird ferner auch dadurch bestätigt, daß man, wie aus der Athoshandschr. ersichtlich ist, bereits in der Schule zu Caesarea in Palästina, wohin die Bibliothek des Or. gekommen war, bemüht war, aus seinen exegetischen Werken den von ihm benutzten Bibeltext künstlich zu rekonstruieren[1].

3. Or. zitiert sehr oft frei nach dem Gedächtnis und vermischt an vielen Stellen in Anspielungen wie Zitaten parallele Bibelstellen[2].

---

[1]) Vgl. die Arbeiten der Grammatiker zur Rekonstruktion von Aristarchs Ausgabe der Ilias.

[2]) Vgl. hierzu wie zum Voraufgehenden die mir erst nachträglich bekannt gewordenen methodischen Bemerkungen über eine Verwertung der Origeneszitate von A. Rahlfs, Septuagintastudien I.

VII. Übersicht

über die in der vorstehenden Abhandlung besprochenen Lesarten des Origenes und ihr Verhältnis zu den wichtigsten Handschriften des N. T.[1]

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mt. 3,8	*καρπὸν ἄξιον*	ℵ B D g_1 k q cop	syr CS: *καρποὺς ἀξίους*
3,9	*ἐν ἑαυτοῖς*		syr S läßt es aus.
3,11	+ *καὶ πυρί*	ℵ B D vet. lat. vg syr CS	die übrigen Uncialen.
4,13	*Ναζαρέθ*	D vet. lat. (außer k) cop syr	ℵ^b B k: *Νάζαρα*
4,17	*ἤγγικεν ἡ βασιλεία τ. οὐρ.*	syr CS k	die übrigen: *μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ*
	an einer anderen Stelle (in Mt.): *μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ* etc.		syr CS k
5,11	in Jer. an der einen Stelle < *ψευδόμενοι,*	D vet. lat. syr CS	
	an der anderen +	ℵ B f ff_1 g_2 q vg cop	
5,28	*πᾶς ὁ ἐμβλέπων* (oder *ἐμβλέψας*) *γυναῖκα*	Unc. Minusc.	
	an einer Stelle *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα*	ℵ B D vet. lat. syr CS	
5,44	*ἀγαπήσατε*	arm	alle übrigen: *ἀγαπᾶτε*
	τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς	ℵ B k cop	die übrigen Hss. sind in anderer Weise aus Lk. interpoliert.
5,45	*ὃς τὸν ἥλιον*	vet. lat. (außer k) vg syr CS	die übrigen
6,4	ohne *ἐν τῷ φανερῷ*	D ff_1 k syr C	Unc. a b c f g_1 q syr S
6,6	ohne *ἐν τῷ φανερῷ*	D ff_1 g_2 k cop syr CS	a b c f q
6,18	ohne *ἐν τῷ φανερῷ*	D f ff_1 q syr C	a b c g_1 k
7,13	er kannte beide Lesarten		
7,22	< *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν*		alle Hss. haben die Worte
8,8	< *ὁ παῖς μου*	a k Minusc.	die übrigen Hss. haben die Worte.
10,19	< *δοθήσεται — λαλήσετε*	D k	
10,23	nach *εἰς τὴν ἑτέραν*: + *κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.*	D a b ff_1 $g_{1.2}$ k syr S mit kleinen stilistischen Unterschieden	ℵ B vet. lat.^{pauc} vg cop haben den Schluß nicht.

[1]) Von den Hss. des N. T. führe ich nur ℵ A B D und vet. lat. (it), vg, syr C und S, cop an, abgesehen von den Stellen, an denen nur bestimmte andere Hss. mit Or. übereinstimmen oder von ihm abweichen.

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mt. 10,29	sicher *εἰς τὴν παγίδα*	keine Hs.	alle Hss.: *ἐπὶ (εἰς) τὴν γῆν*
	an einer Stelle: *ἄνευ τῆς βουλῆς τοῦ πατρός*	vet. lat. pl (außer k l) vg cop	die übrigen Hss.: *ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* (vet. lat. mu cop + *τοῦ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς*)
	sonst: *ἄνευ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς* oder *ἄνευ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρός*	vet. lat. mu cop	die übrigen Hss.
11,2	sicher *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*	ℵ B D q	ff_1 g_1 vg cop einige Unc.: *δύο τῶν μαθητῶν*
12,15	*ὄχλοι πολλοί*	D f q cop syr CS	ℵ B a b c ff_1 g_1 k vg: nur *πολλοί*
12,40	*ἐποίησεν ἐν τῇ κοιλίᾳ ... ποιήσει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*	keine Hs.	alle Hss.: *ἦν ... ἔσται*
12,50	< *μου* nach *πατρός*	keine Hs.	alle Hss. haben *μου*
13,36	in Mt. *φράσον*	ℵ^c D cop syr CS a b g_1 q ff_2 (enarra) k (narra)	
	in Ioh. *διασάφησον*	ℵ* B c fff_1 g_2 vg (edissere oder dissere)	
13,43	*ὡς εἷς ἥλιος*, verderbt aus *ὡσεὶ ὁ ἥλιος λάμψουσιν*	keine Hs.	
		D	ℵ B: *ἐκλάμψουσιν*
13,50	< *ἐκεῖ ἔσται — ὀδόντων*	keine Hs.	
13,52	*προφέρει*	cop	die übrigen: *ἐκβάλλει*
13,55	in Mt. *Ἰωσήφ*	B vet. lat. pl vg cop syr CS	einige Unc.: *Ἰωσῆς*
	in Ioh. an einer Stelle *Ἰωάννης*	ℵ D	
14,19	*ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου*	alle Hss.	
14,25	*περιπατῶν ἐπὶ τὰ ὕδατα*	syr CS	die übrigen: *περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν* (oder *τῆς θαλάσσης*)
14,29	*ἐλθεῖν*	ℵ^c D vet. lat. vg (ut veniret)	ℵ*: *ἐλθεῖν ἦλθεν οὖν*, B syr CS: *καὶ ἦλθεν πρός*
14,30	+ *ἰσχυρόν*	B^2 D vet. lat. vg syr CS	alle übrigen
14,34	*εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ*	vet. lat. vg	ℵ B D: *ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ*
15,11	*τὸ ἐκπορευόμενον*	alle Hss. außer	E*
15,17	*οὐ νοεῖτε*	B D vet. lat. syr CS	ℵ q cop: *οὔπω*
	τὸ εἰσπορευόμενον — ἐκβάλλεται	alle Hss. außer	B: *εἰσερχόμενον*
15,30	*κωφούς, τυφλούς, χωλούς, κυλλούς*	1. 33.	alle übrigen Hss. bieten die Worte in anderer Reihenfolge.
15,31	< *κυλλοὺς ὑγιεῖς*	ℵ 1. vet. lat. pl außer f q) vg cop (doch + *κωφοὺς ἀκούοντας* am Anfang des V.) syr CS	die übrigen Hss. haben die Worte.

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mt. 15,35	*ἀναπεσεῖν*	alle Hss.	
16,13	*τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*	keine Hs.	D vet. lat.^{pl} syr CS: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ℵ B c vg cop dasselbe ohne *με*
16,20	im Handexemplar *τότε διεστείλατο*	ℵ B** vet. lat. ^{pl} vg cop	
	Or. kannte auch *τότε ἐπετίμησεν*	B* D syr C	
16,21	in Mt. *ἀπελθεῖν .... καὶ ἀρχιερέων*	alle Hss.	
	in Ioh. *ἀνελθεῖν .... καὶ Φαρισαίων*	keine Hs.	
16,25	*σώσει*	Minusc.	die übrigen: *εὑρήσει*
16,26	in Mt. *τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*	alle Hss.	
	in Ioh. *ἀπολέσῃ ἢ ζημιωθῇ*	keine Hs.	
17,15	*κακῶς ἔχει*	ℵ B	D vet. lat.^{pl} vg cop syr CS: *κακῶς πάσχει*
17,22	vermutlich *συστρεφομένων*	ℵ B a b f ff$_2$ g$_{1.2}$ q vg syr CS	D ff$_1$ cop: *ἀναστρεφομένων*
17,23	in Mt. *ἀναστήσεται*	B vg	
	in Ioh. *ἐγερθήσεται*	die übrigen Hss.	
18,1	im Handexemplar *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*	1. 33. vet. lat.^{pl} syr CS	
	er kannte auch *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*	ℵ B D f q vg cop	
18,20	in Mt. *ἐκεῖ εἰμί*	alle gr. Hss. und q	
	in Ioh. *κἀγὼ εἰμί* (ohne *ἐκεῖ*)		ähnlich ff$_2$: ibi et ego sum, g$_1$: ibi sum et ego
19,16	*ἵνα κληρονομήσω*	ℵ e cop syr CS	B D vg: *ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον*
19,24	*εἰσελθεῖν*	ℵ cop syr S	B D vet. lat. vg syr C: *διελθεῖν*
20,17	in Mt. *μέλλων δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀναβαίνειν*	B cop	
	in Ioh. *καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς*	ℵ D vet. lat. vg syr CS	
	κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν	ℵ B cop, ohne *ἐν τῇ ὁδῷ* b ff$_1$ g$_{1.2}$ vg: et ascendens iesus hierosolymam assumsit duodecim discipulos secreto et ait illis, ff$_2$ bietet dasselbe ohne „secreto“.	D e f q syr CS: *παρέλαβε τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν ἐν τῇ ὁδῷ καὶ εἶπεν*
20,26	*ἔσται πάντων διάκονος*	keine Hs.	alle Hss.: *ἔσται ὑμῶν διάκονος*

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mt 20,27	*ἔσται πάντων δοῦλος*	M	alle übrigen: *ἔσται ὑμῶν δοῦλος*
20,31	Or. las v. 31 nicht	keine Hs.	
21,3	*καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι*	alle Hss. außer	D : *καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε; ἐρεῖτε ὅτι*
21,5	*πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου*	ℵ B D q vg cop syr C	ℵ^{a} oder^{b} e: *πῶλον ὑποζυγίου*, g_1: et pullum subiugalem, ff_2: et pullum novellum subiugalem
21,7	*ἐπ᾽αὐτῶν* und nachher *ἐπάνω αὐτῶν*	alle Hss. außer	D vet. lat.^{nonn} syr S bieten den Singular. ℵ*: *ἐπάνω ἐπ᾽αὐτῶν*, ℵ^{c}: *ἐπάνω αὐτόν*
21,43	*τοὺς καρποὺς αὐτῆς*	alle Hss. außer	ℵ* 238: *αὐτοῦ*
22,7	*τὸ στράτευμα*	D vet. lat. cop syr C	die übrigen: *τὰ στρατεύματα*
22,18	*τὴν πανουργίαν*	syr S	die übrigen: *τὴν πονηρίαν*, syr C: *τοὺς διαλογισμούς*
23,8	Or. bietet außer der gewöhnlichen Lesart: *μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς*	keine Hs.	
24,14	*ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*	*Γ*	alle übrigen: *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*
26,59	*ὁ δὲ ἀρχιερεύς*	a n cop	alle übrigen: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς*
26,60	nach *δύο* < *ψευδομάρτυρες*	ℵ B cop	+ A_2 D vet. lat. vg syr S
27,4	sicher *δίκαιον*	B^{mg} vet. lat. vg cop syr S	ℵ B A und die übrigen: *ἀθῷον*.
27,11	< *ὁ ἡγεμών* vor *λέγων*	syr S	die übrigen haben es.
27,54	nach *λέγοντες* < *ἀληθῶς*	keine Hs.	
Mk. 1,2	I, 131, 13 + *ἔμπροσθέν σου*	A f $ff_{1.2}$ $g_{1.2}$ cop	
	an den übrigen Stellen < *ἔμπροσθέν σου*	ℵ B D a b c q vg	
1,3	*τὰς τρίβους αὐτοῦ*	ℵ A B ff_1 g_1 q vg cop	D a b c f ff_2 + *τοῦ θεοῦ ὑμῶν*
1,7	*ὀπίσω μου*	alle Hss. außer B	B < *μου*, ff_2 < *ὀπίσω μου*
1,13	Or. hat nicht *τεσσαράκοντα νύκτας*	A D syr S	c ff_1 g_1 vg cop haben diese Worte.
1,24	*οἶδαμεν*	ℵ cop	A B D vet. lat. vg syr S: *οἶδα*
	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ	keine Hs.	alle Hss.: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*
2,14	*Λευεὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου*	ℵ A B f ff_1 g_2 q vg cop	D a b c e ff_2 g_1 : *Ἰάκωβον*
3,18	*Λευεὶν* statt *Μαθθαῖον*	keine Hs.	alle Hss.: *Μαθθαῖον*, einige + *τὸν τελώνην*
6,3	*ἐστὶν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*	a b c e $g_{1.2}$	ℵ A B D f ff_2 q vg cop: *ὁ τέκτων, υἱός* . .

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mk. 7,4	*καὶ ἄλλα τινά ἐστιν*	keine Hs.	alle Hss.: *ἄλλα πολλά*
8,34	*ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν*	D a b f ff$_2$ g$_2$ q vg	ℵ A B c g$_1$ k cop syr S: *ὀπίσω μου ἐλθεῖν*
8,36	*τί δέ*	keine Hs.	alle Hss.: *τί γάρ*
9,6	*οὐ γὰρ ᾔδει, τί ἀπεκρίθη*	ℵ syr S	B k vg cop: *τί ἀποκριθῇ* A D a c ff$_2$ q (loqueretur), b f vg (diceret): *τί λαλήσει*
9,37	*ἓν τῶν τοιούτων παιδίων*	A B D vet. lat. vg	ℵ: *τῶν παιδίων τούτων*, cop verbindet beide Lesarten.
11,1	in Mt. *ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς [c]Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς Βηθανίαν*	D a b c ff$_2$ vg	
	in Ioh. . . . . *[c]Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*	ℵ A B f g$_2$ q cop	syr S: *εἰς Βηθφαγὴ εἰς Βηθανίαν*
11,3	in Mt. *ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί λύετε τὸν πῶλον; εἴπατε*	D a b f ff$_2$	
	in Ioh. *ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποεῖτε τοῦτο; εἴπατε*	ℵ A B q cop, ohne *τοῦτο*: k vg	
	in Mt. *καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε*	ℵ B D	
	in Ioh. < *πάλιν*	A vet. lat. vg cop syr S	
11,4	in Mt. *καὶ ἀπελθόντες εὗρον πῶλον δεδεμένον*	D b f ff$_2$ q vg	
	in Ioh. *καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον* (für *τὸν πῶλον*)	ℵ B c k cop syr S	A: *ἀπῆλθον δὲ καὶ εὗρον*
		A B D cop	ℵ syr S: *τὸν πῶλον*
11,7	er las vv. 7/8 ohne Lücke	alle Hss.	
11,8	*κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν*	ℵ B	A D vet. lat. vg cop syr S: *ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν*
11,10	in Mt. *εἰρήνη ἐν ὑψίστοις*	syr S	
	in Ioh. *ὡσαννὰ ἐν ὑψίστοις*	alle übrigen Hss.	
11,13	*ἦλθεν ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ*	a f q	ℵ A B vg cop syr S: *εἰ ἄρα τι εὑρήσει* (oder *εὕρ. τι*), D vet. lat.: *εἴδειν, ἐάν τι ἐστίν*
11,18	*πᾶς ὁ λαός*	syr S k	alle übrigen: *πᾶς ὁ ὄχλος*
12,26	*περὶ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε*	alle Hss.	
12,41	*ἑστώς ἐθεώρει, πῶς ὁ ὄχλος βάλλει*	syr S und Minusc. alle Hss.	die übrigen: *καθίσας*
13,11	*μὴ προμεριμνᾶτε μηδὲ προμελετᾶτε, τί λαλήσητε, ἀλλὰ* etc.	A: vor *τί λαλήσητε* + *μηδὲ μελετᾶτε*, Minusc.: + *μηδὲ μελετᾶτε* oder *μηδὲ προμελετᾶτε*	ℵ B D c ff$_2$ k q vg cop: *μὴ προμεριμνᾶτε, τί λαλήσητε*, syr S (?) *μὴ προμελετᾶτε*

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Mk. 14,58	*οἰκοδομήσω*	alle Hss. außer	D a c ff$_2$ k: *ἀναστήσω*
14,60	an der einen Stelle: *εἰς μέσον*	alle Hss.	
	an der anderen: <	keine Hs.	
14,61	an der einen Stelle: *καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν*	ℵ B	
	an der anderen: *καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο*	A D c d e ff$_2$ q vg	
14,63	*ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν*	c d ff$_2$ k q syr S	ℵ A B D: *διαρρήξας*
16,9 ff.	hat Or. nicht gelesen.	ℵ B k syr S	A D c ff$_2$ g$_{1.2}$ q cop
Lk. 2,14	*εὐδοκίας*	ℵ* A B*D vet. lat. vg	
	an einer Stelle: *εὐδοκία*	ℵ^c B$_3$ cop syr S	
4,13	*τὸν πειρασμόν*	syr S: „his temptations“	alle übrigen: *πάντα πειρασμόν*
6,21	*ὅτι γελάσονται*	e g$_1$ syr S	die übrigen: *ὅτι γελάσετε*
6,25	*πενθήσουσι*	keine Hs.	alle Hss.: *πενθήσετε*
	an einer Stelle *κλαύσονται*	keine Hs.	alle Hss.: *κλαύσετε*
	an anderen Stellen bietet er die überlieferte Lesart		
7,28	< *προφήτης*	ℵ B a b c e ff$_2$ cop	die übrigen Hss. haben die Worte.
9,20	*τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*	alle Hss. außer	syr CS: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, cop: tu es christus deus, D e + *υἱόν*
9,26	*καὶ τοὺς ἐμούς*	D a e l syr CS (aber syr CS nach *με* + *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*)	die übrigen Hss.: *τοὺς ἐμοὺς λόγους*
9,27	Or. zieht *ἀληθῶς* zum Folgenden.	A D u. a.	vg cop syr C
	ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ	ähnlich D: *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, syr C: *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐρχομένην ἐν δόξῃ*	die übrigen: *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*
9,29	nach *ἠλλοιώθη ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ* ist *καὶ ἐγένετο* vor *λευκός* hinzugefügt.	keine Hs.	
17,10	*ὀφείλετε λέγειν*	keine Hs.	alle Hss.: *λέγετε*
18,19	in Mt. *εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*	alle Hss. außer arm.	
	an den übrigen Stellen *ὁ θεὸς ὁ πατήρ*	arm.	alle übrigen.
19,32	in Ioh. *ἀπελθόντες δὲ οἱ μαθηταί*	keine Hs.	
	in Mt. *ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι*	alle Hss.	syr C: „and they went and found it also“

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Lk. 19,37	die korrupten Worte: *ἤρξατο ἅπαντᾶν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν*	keine Hs.	alle Hss. außer syr C: *ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (τῶν μαθητῶν* < vet. lat.^{nonn} und syr S) *χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεόν*, syr C: *ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν*
19,43	er las die Worte *περιβαλοῦσιν — χάρακά σοι καί* (Ausfall durch Schreiberversehen im Origenestext veranlaßt).	alle Hss. außer	syr CS
22,40	*εὔχεσθε*	keine Hs.	alle Hss.: *προσεύχεσθε*
24,19	*Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ*	ℵ B a c e vg	A D b ff$_2$: *Ναζωραίου*
24,32	< *ἡμῖν, ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν*	B D a b c e ff$_2$ syr CS	ℵ A vet. lat.^{pl} vg cop haben die Worte.
Ioh. 1,4	*ζωὴ ἦν*	A B cop	
	er kannte auch *ζωή ἐστιν*	ℵ D vet. lat. syr C	
1,15	*καὶ κέκραγεν λέγων. οὗτος ἦν ὁ εἰπών . . . .*	ℵ^{a} B*	ℵ^{cb} A B$_3$ D q cop syr C: *λέγων· οὗτος ἦν, ὃν εἶπον*, ℵ* <, doch nach *ἐρχόμενος* + *ὃς*, welches ℵ^{c} streicht.
1,18	*ὁ μονογενὴς θεός*	ℵ B cop	A vet. lat. vg syr CS: *υἱός*
1,23	*φωνὴ βοῶντος*	alle Hss. außer	cop syr C: *φωνὴ βοῶσα*
1,27	< *αὐτός ἐστιν ὁ*	ℵ B cop syr CS	A b c f q vg ff$_2$: *αὐτός ἐστιν, ὃν εἶπον*
	< *ὁ* vor *ὀπίσω*	ℵ* B	ℵ^{c}
1,28	*Βηθαβαρᾷ*	ℵ^{c} (*Βηθαραβᾷ*) syr CS	
	er kannte auch: *Βηθανίᾳ*	ℵ* AB vet. lat. vg cop	
1,33	+ *καὶ πνρί* (nicht I, 99, 4)	C* aus Mt. oder Lk. interpoliert.	die übrigen Hss. haben den Zusatz nicht.
1,41	*πρῶτον*	ℵ^{c}A B vet. lat. vg cop	ℵ*: *πρῶτος*, syr CS <
1,45	an der einen Stelle: *Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται*	syr S	
	an der anderen: *Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται*	alle Hss. außer	syr S
2,12	*ἔμειναν*	ℵ B vet. lat.^{pl} vg	A b cop: *ἔμεινεν*
2,15	*τὰ κέρματα*	B b q	ℵ A vet. lat.^{pl} vg cop: *τὸ κέρμα*
2,17	*καταφάγεταί με*	ℵ A B	vet. lat.^{pl} vg: *κατέφαγέ με*, cop: „the zeal of the house will eat me“
3,31	+ *ἐπάνω πάντων ἐστίν*	ℵ^{c} A B c f g q vg cop	D syr CS <
4,25	*οἶδα*	alle Hss. außer	ℵ^{c} cop: *οἴδαμεν*

Stelle	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Ioh. 4,51	*ἀπήντησαν αὐτῷ λέγοντες, ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ*	A: *ἀπήντησαν* B: *αὐτῷ λέγοντες*	ℵ B D: *ὑπήντησαν* ℵ D: *καὶ ἤγγειλαν* A: *καὶ ἀπήγγειλαν λέγοντες*, vet. lat. pl vg cop syr C (+ *αὐτῷ*): *καὶ ἤγγειλαν λέγοντες*
5,1	*ἡ ἑορτή*	ℵ	A B D cop syr C: *ἑορτή*
5,30	*τοῦ πέμψαντός με* ohne *πατρός*	ℵ A B D a e f ff$_2$ q vg cop syr C	E G H al. b c + *πατρός*
5,44	*παρὰ ἀνθρώπων* teils *ἀπὸ τοῦ μόνου*, teils *ἀπὸ τοῦ μόνου τοῦ θεοῦ*	*Δ* u. a. B a b cop die übrigen Hss. außer B a b cop	alle übrigen: *ἀπ' ἀλλήλων*
6,15	*ἀνεχώρησεν*	ℵ^c A B D b e f q cop	ℵ a c ff$_2$ g vg syr CS: *φεύγει*
6,51	Or. kannte beide Lesarten der Hss. des N. T.		
6,55	*ἀληθῶς*	ℵ* D vet. lat.^{pl} syr CS	ℵ^c B q cop: *ἀληθής*
7,28	*καὶ οἴδατε*	alle Hss. außer	X 409, welche die Worte auslassen.
7,39	< *ἅγιον*	ℵ cop syr CS	L u. a. *ἅγιον*
7,52	*προφήτης οὐκ ἐξέρχεται οὐδὲ ἐγείρεται*	keine Hs.	ℵ B D vet. lat. vg: *προφήτης οὐκ ἐγείρεται*, syr CS: *προφήτης οὐκ ἐγήγερται*, U: *προφήτης οὐκ ἔρχεται*
7,53-8,11	las Or. nicht	ℵ A B a f q syr CS	D c e ff$_2$ g vg cop
8,14	< *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω*	M S Minusc.	die übrigen
8,29	+ *ὁ πατήρ*	f g *ΓΔ*	die übrigen <
8,40	Or. las *με*	alle Hss.	
10,26	*οὐκ ἀκούετε* statt *οὐ πιστεύετε*	keine Hs.	alle Hss.: *οὐ πιστεύετε*
11,44	*συνεδέδετο*	b f ff$_2$ l: conligata erat, vg: erat ligata	alle griechischen Hss.: *περιεδέδετο*
11,50	*ἡμῖν*	A vg syr S	B D vet. lat.: *ὑμῖν*
11,53	*συνεβουλεύσαντο*	A	ℵ B D: *ἐβουλεύσαντο*
11,54	*ἐκεῖθεν*	alle Hss. außer	D vet. lat. vg, die es auslassen.
12,33	*ποίῳ θανάτῳ ἔμελλεν ἀποθνήσκειν*	keine Hs.	alle Hss.: *ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν*
13,2	*εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ αὐτὸν Ἰ. Σ. Ἰσκ.*	ℵ B ff$_2$ g	A D a c e f q syr S: *εἰς τὴν καρδίαν Ἰ. Σ. Ἰσκαριώτου, ἵνα αὐτὸν παραδῷ.*
13,10	< *εἰ μὴ τοὺς πόδας*	ℵ vg	A$_2$: *ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι*, B b ff$_2$ g cop syr S: *εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι*, D: *τὴν κεφαλὴν νίψασθαι, εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον*
13,18	*μετ' ἐμοῦ*	ℵ A D vet. lat. vg syr S	B: *μου*
13,26	*λαμβάνει καί*	ℵ^{ca} B	ℵ* et ^{cb} A D vet. lat. vg cop syr S <

Stelle.	Lesart des Origenes.	Hss., die mit Or. übereinstimmen.	Hss., die von Or. abweichen.
Ioh.13,26	*Ἰσκαριώτῃ*	A b c f q cop	ℵ B syr S: *Ἰσκαριώτου*, D: *ἀπὸ καρυώτου*
14,9	+ *τὸν πέμψαντά με*	keine Hs.	
14,23	*καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα...ποιησόμεθα*	alle Hss. außer	D e syr S: *ἐλεύσομαι ... ποιήσομαι*
14,27	*οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν εἰρήνην κἀγὼ δίδωμι εἰρήνην*	keine Hs.	alle Hss.: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*
14,30	Or. kannte beide Lesarten		
15,15	*τί θέλει ὁ κύριος*	keine Hs.	alle Hss.: *τί ποιεῖ ὁ κύριος*
16,20	*ὁ κόσμος χαρήσεται, ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεσθε*	keine Hs.	alle Hss.: ... *ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται · ὑμεῖς λυπηθήσεσθε*
16,33	*(θλίψιν) ἔχετε*	ℵ A B cop	D: *ἕξετε*, syr S: *ἔχητε*
18,13	*ἀπήγαγον*	ℵ^{c} A	ℵ* B D cop syr S: *ἤγαγον*, b c f ff$_2$ g q vg: adduxerunt
18,36	I, 112, 22: *νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἡ βασιλεία ἐμή*	cop	
	sonst: *νῦν δὲ ἡ βασ. ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν*	alle Hss. außer cop	
20,17	teils *πορεύομαι* (statt *ἀναβαίνω*)	keine Hs.	
	teils *ἀναβαίνω*	alle Hss.	

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Früher erschienen:

Schermann, D. Theodor: **Propheten- und Apostellegenden** nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus. (VIII, 368 S.) 1907. ℳ 11.50

„Es hat ein unermüdlicher Fleiß dazu gehört, alle diese weit entlegenen Materialien zu sammeln und zu sichten .... Durch die Ordnung und Klassifizierung der Traditionsmassen hat sich Verf. ein nicht geringes Verdienst erworben."

Prof. **Riggenbach,** Basel, in **Theolog. Literaturbericht 1909, Nr. 12.**

„Mit bemerkenswertem Geschick ist Sch. seiner Aufgabe, diese verwirrten Fäden auseinanderzulegen, gerecht geworden."

Literar. Zentralblatt 1909, Nr. 5.

„.... ebensoviel Scharfsinn als ausdauernde Geduld ..."

Prof. G. **Krüger,** Gießen, in **Theolog. Jahresbericht 1908, S. 344.**

Von demselben Verfasser:

Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrhundert. (VI, 104 S.) 1904. ℳ 3.50

„Der Versuch, einen Überblick über die Entwicklung dieser wunderlichen, aber dem Forscher höchst wertvollen Literatur von ihren Anfängen im nestorianischen Streit bis zu ihren Ausläufern im 9. Jahrh. zu geben, ist dankbar zu begrüßen."

Prof. **Krüger,** Gießen, in **Theolog. Literaturzeitung 1906, Nr. 3.**

„The contents of the manuscripts are carefully described, and the question of authorship or editorship is in each case critically convassed. Most of the manuscripts described under this head are in support of trinitarianism and orthodox christology ... These florilegia are important — not so much for the quotations they contain, though some of them contain extracts from lost writings, as because of the light they throw upon the doctrinal controversies that called them forth."

American Journal of Theology 1905, Oktober.

„The dogmatic anthologies are systematically catalogued, accompanied by literary investigations in this valuable piece of work."

Bibliotheca Sacra 1905, Juli.

Von Professor Lic. Dr. **Eduard** *Freiherrn* **von der Goltz:**

Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche. (67 S.) 1905. ℳ 2 —

„Diese kurze Studie verdient unsern lebhaften Dank. Sie bringt uns in der Erkenntnis der Ursprünge der altchristlichen Abendmahlsliturgie um ein gutes Stück vorwärts."

Prof. P. **Drews,** Halle, in **Theolog. Literaturzeitung 1906, Nr. 10.**

„Der Hauptwert der Abhandlung scheint im 2. und 3. Teil zu liegen, in denen teilweise sehr entlegene Quellen, z. B. die Tischgebete in den griechischen Klöstern, uns erschlossen werden."

Theologische Rundschau IX. Jahrg., Heft 7.

„Die sorgfältige Arbeit ist deshalb besonders wertvoll, weil Verf. die griechische Kirche aus eigener Anschauung kennt und so mancherlei besser versteht als andere . . ." Lic. J. **Leipoldt**, Halle,
in **Zeitschrift für Kirchengeschichte 27. Bd., Heft 2.**

„Den Nachklängen jüdischer Gebete geht v. d. G. in seiner durch umfassende Kenntnis des liturgischen Materials der griechischen Kirche ausgezeichneten Studie nach." Lic. O. **Dibelius**, Guben,
in **Deutsche Literaturzeitung 1907, Nr. 16.**

„. . . . . un supplément intéressant à son livre sur la prière chrétienne." Prof. P. **Lejay**, Paris, in **Revue critique 1906, Nr. 50.**

„Les matériaux rassemblés ici seront utiles aux liturgistes, à condition de distinguer le repas de famille du repas eucharistique. L'auteur s'occupe aussi d'un certain nombre de rites, d'origine relativement récente, en usage dans l'église grecque." **Analecta Bollandiana Bd. 25.**

Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung. (XVI, 368 S.) 1901. ℳ 6.80; geb. ℳ 7.80

„Die fleißige und an vielen Punkten scharfsinnige Arbeit ist als Pionierarbeit auf einem Gebiet, das die evangelische Theologie neuerer Zeit entschieden vernachlässigt hat, mit Dank zu begrüßen. – Die Zusammenstellung von Gebeten S. 328 ff. ist sehr dankenswert."
Prof. W. **Bousset**, Göttingen, am Schluß einer 16 Seiten umfassenden Anzeige in **Götting. Gelehrte Anzeigen 1903, Nr. 4.**

„Man darf sagen, daß der Verf. der Eigenart seines Stoffes gerecht zu werden sich mit Erfolg bemüht und ein äußerst lesbares Buch geschaffen hat." Lic. E. **Hennecke**, Betheln,
in **Theolog. Literaturzeitung 1902, Nr. 7.**

„. . . . eine Darstellung, in der sich Pietät und philologische Akribie in wohltuender Weise die Hand reichen."
Theologischer Jahresbericht 1902.

„Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte christl. Frömmigkeit . . . . . Das Buch ist klar geschrieben und im ganzen unbedingt als sehr gelungen zu bezeichnen." Prof. R. **Knopf**, Marburg i/H.,
in **Deutsche Literaturzeitung 1902, Nr. 35.**

„G.'s neueste Arbeit ist eine bedeutende historisch-theologische Leistung zu nennen . . . . Fehlte es auch nicht an Vorarbeiten, so gab es doch keine umfassende Bearbeitung und Darstellung des Gebetslebens der ältesten Christenheit." Prof. D. H. **Koch**, Braunsberg,
in **Allgem. Literaturblatt 1902, Nr. 21.**

„Ce livre comble une importante lacune dans l'histoire du christianisme . . . . L'étude des oscillations par lesquelles a ainsi passé la prière chrétienne s'impose après cette étude très utile, si non definitive, des origines, que l'on trouve dans le présent ouvrage."
L'Année sociologique 1901/02.

„The book is a treatise on the doctrine and substance of prayer, rather than on its mere liturgical history. . . . . A mere glance at the table of contents, at some of the notes, at the minute indexes of passages and early documents quoted, shows that this is a sweepingly thorough piece of work, elaborate, precise, critical."
American Journal of Theology 1903, Januar.

GRIECHISCHE ZAUBERPAPYRI

UND DAS

GEMEINDE- UND DANKGEBET IM I. KLEMENSBRIEFE

VON

D. **THEODOR SCHERMANN**

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1909

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3 REIHE 4. BAND HEFT 2b.

34. BAND HEFT 2b.

Vorwort.

Die folgenden Seiten sind von einem religionsgeschichtlichen Interesse angeregt worden. Man ging bisher meistens darauf aus, mit Hilfe der LXX-Konkordanz auf wörtliche Berührungen der im ersten Klemensbrief aufbewahrten Gebete mit solchen alttestamentlicher Schriften aufmerksam zu machen. Dazu soll nun eine Ergänzung geboten werden. Denn auch das Heidentum richtete an seine Gottheiten Gebete, welche Lobpreis, Dank und Bitten aussprachen.

In letzter Zeit hat es nicht an Untersuchungen gefehlt, welche Form und Inhalt heidnischer Gebete, besonders soweit sie in klassischen Schriften aufzufinden sind, zum Ausgangspunkte nahmen. Manchmal wurden auch die Beschwörungsformeln der Zauberpapyri benutzt. Da sich immer mehr die Überzeugung Bahn bricht, daß in ihnen heidnische Kultgebete verborgen sind, so wurden sie bei diesem Versuche als Vergleichsobjekt zu dem frühesten christlichen Gebetsstücke größeren Umfangs herangezogen. Wir haben zwar auch Anrufungen an diese oder jene Gottheit in ganzen Formularien außerhalb der Zauberliteratur, selbst der letzte Band Oxyrhynchuspapyri hat uns neue geschenkt (B. P. Grenfell and Arth. Hunt, Part. VI, London 1908 n. 923); doch sind sie infolge ihrer kürzeren Fassung und der in ihnen ausgesprochenen bestimmten Tendenz weniger für unseren Zweck geeignet als die Gebete der Zauberpapyri[1].

[1]) Unberücksichtigt blieb der in einer sehr guten Ausgabe nun vorliegende demotische Zauberpapyrus, da er für uns nichts abgab (F. L. Griffith and H. Thompson, The demotic magical papyrus of London and Leiden I London 1904, II 1905). Ebenso blieben von griechischen Zauberpapyri

Daneben mußten naturgemäß auch Vorbilder der jüdischen Literatur berücksichtigt werden, welche für die späteren heidnischen wie christlichen Gebete manchmal Quelle waren und daher öfters ein Zusammentreffen beider Gattungen, sogar im Wortlaut, erklärlich machen. Insbesondere wurde auf ein bisher unbeachtetes Formular einer altjüdischen *εὐχαριστία* hingewiesen, das uns Philo auszugsweise aufbewahrt hat. Wenn wir auch nicht wissen, ob dieser Grundstock für die zu besprechenden Kultgebete direkte Quelle war, so haben wir doch in dem von Philo mitgeteilten Fragment eine Disposition eines Dankgebets, die für etwaige frühere wie für die späteren Gebete ähnlichen Stils geradezu typisch ist.

München, Juni 1909.

Th. Sch.

---

jene ausgeschlossen, welche als Amulette dienten und nur ganz geringen Umfang hatten, oder jene, welche späterer Zeit angehören und schon bekannte christliche Formeln enthalten, oder jene, welche nicht sicher entzifferbar sind: z. B. der C. Wessely gehörige Zauberpapyrus (siehe S. 3), die von demselben Papyrusforscher edierten Wiener Zauberpapyri (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien 1893, S. 65—72), jener im 6. Bande der Oxyrhynchus Papyri (1908) veröffentlichte (n. 959), der von Ulr. Wilcken (Archiv für Papyrusforschung I 1901, 429 ff.) besprochene, oder jener, wenn auch „ziemlich umfangreiche", aber noch nicht genügend lesbare aus dem Museum zu Alexandria (n. 9), [vgl. Byzantinische Zeitschrift XVII 1908, 300], ferner der Zauberpapyrus der Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek zu Straßburg (Nr. 39 „aus arabischer Zeit"), [s. Leop. Wenger in Göttinger Gelehrten Anzeigen 1909, 311].

Inhaltsangabe.

Seite

I. Gebete der griechischen Zauberpapyri an Gottheiten, welche mit den Gebeten im ersten Klemensbriefe inhaltlich verwandt sind . 1

Hymnenartige Schilderungen der Schöpfung und Schönheit des Kosmos in der Stoa, bei Seneca und in römischen Dichtungen . . 2

Die so gearteten Gebete der griechischen Zauberpapyri sind teilweise von LXX abhängig. Einzelaufzählung: Pap. Paris. Zeile 3007—3086 und Philo (S. 4 f.). Leidens. W XXIII 1 und Poimandres c. 13 § 15 (S. 6). Anrufungen an Hermes in Leidens. W XVI 1 (S. 7), XVII 13—XVIII 12, II 18, XIII 24 (S. 8). Brit. Mus. CXXII 1 f.; Brit. Mus. XLVI 473 S. 9, ebenda Zeile 176, 414. An Horus und den *ἀγαθὸς δαίμων* in Paris. 930 ff., 1598 ff. (S. 8 f.). An die *θεοὶ οὐράνιοι* in Leidens. V VII 5— VIII 22 (S. 10). An den *θεὸς μέγιστος* in Paris. 1115 f. und Mimaut 189—305 (S. 12). Ein heidnisches Kultgebet in Leidens. V III 6 und II Berol. 101 (S. 13). An den Sonnengott in Brit. Mus. CXXI 514 (S. 14). Moses als Hymnode in Brit. Mus. XLVI 99 (S. 14).

Nachblüte dieser Gebetsliteratur in den Fluchtafeln mit Verwendung jüdischer Gebete ähnlichen Inhalts und in frühchristlichen magischen Gebeten, besonders jenen, welche dem Zauberer Cyprian und Gregorios Thaumaturgos beigelegt werden (S. 14 ff.). Von den letzteren wird das noch unveröffentlichte, für unsern Stoff interessante, zweite Kapitel mitgeteilt (S. 18 ff.).

II. Einzelvergleich der Gebete im ersten Klemensbriefe mit jenen der griechischen Zauberpapyri nach systematischen Gesichtspunkten . 22

a) Allgemeinste Epitheta Gottes 22

δεσπότης, *κύριος* (S. 22), *δημιουργός*, *παντοκράτωρ*, *βασιλεύς* (S. 23), *ἅγιος* (S. 24), *ὕψιστος* (S. 26), *εὐεργέτης*, *δίκαιος*, *θαυμαστὸς ἐν ἰσχύει* (S. 27 f.), *δυνατός*, *ἀγαθός*, *ἐπόπτης*, *ἐπίσκοπος* (S. 28 f.), *βοηθός*, *σωτήρ*, *ἀντιλήμπτωρ* (S. 29), *ὑποτάκτης τῶν ὑπερεχόντων*, *ἀόρατος*, *πολυύμνητος* (S. 30), *κτίστης* (S. 31).

b) Schilderung einzelner Teile der Schöpfung und ihre Ordnungsmäßigkeit 33

Die Himmel (S. 33), Wechsel von Tag und Nacht (S. 34), Sonne, Mond und die übrigen Gestirne, Teilung von Wasser

Seite

und Land, Schöpfung der Tiere (S. 35), des Meeres, der Winde, Quellen, Fruchtbarkeit der Erde (S. 36), Folge der Jahreszeiten, Erschaffung des Leibes und der Seele des Menschen.

c) Die im Gemeindegebet ausgesprochenen Bitten 36
σῶσον S. 37), *ἐλέησον* (S. 38), *ἴασαι, ῥῦσαι* (S. 39), *σκέπαζον, καθάρισον.*

d) Aufzählung der verliehenen oder erbetenen Gaben 39
ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ (S. 40), *γνῶσις, δικαιοσύνη* (S. 41), *ἀλήθεια, πίστις, ἐγκράτεια* (S. 44f), *ὑγίεια, εἰρήνη, ἐξουσία, εὐστάθεια* (S. 46), Unterordnung unter die gesetzmäßige Obrigkeit, Erbarmung Gottes, Offenbarung durch Christus.

e) Wundertaten bei Führung des israelitischen Volkes, soweit sie I Klem. 9—12 und Pap. Paris. 3007 ff. erwähnt sind 47

Schluß: Religionsgeschichtliche Stellung der Gebete des Klemensbriefes 50

Register: 1. Schrift- und Väterstellen 52
2. Benützte Papyri und Handschriften 54
3. Namen und Sachen 57
4. Griechische Namen und Worte . . . . . 59—64

I.

Der Wert der Zauberpapyri für Religionsgeschichte ist schon seit längerer Zeit bekannt und durch die Forschungen eines Fr. Cumont, Ad. Deissmann, des leider zu früh hingerafften Alb. Dieterich, eines Rud. Reitzenstein, P. Wendland, C. Wessely und anderer immer deutlicher hervorgetreten. Es finden sich darin eine Menge Gebetsformeln, Kulthymnen an Gottheiten, ja es sind Reste von Liturgien darin versteckt. Dieterich hatte aus dem großen Pariser Zauberbuch eine Mithrasliturgie (1903) herauszuschälen gewußt. Es drängt sich daher die Frage auf: Läßt sich eine Ähnlichkeit von Gebetsideen, wie sie sich in den Zauberpapyri finden, mit altchristlichen Gebeten feststellen; und wie verhalten sich die beiderseitigen literarischen Denkmäler?

Es konnte nicht schwer fallen, ein Vergleichsobjekt zu wählen. Denn das christliche Gemeinde- und Dankgebet ist das frühest bezeugte; es liegt uns schon im ersten Klemensbriefe[1] aus dem Schlusse des ersten Jahrhunderts vor, und zwar in reich entwickelter Form[2]; daneben bietet die Didache in cc. 9 und 10 eine greifbare Gestalt in kürzerer Fassung. Aber auch manche Gebete der griechischen Zauberpapyri hatten zur Durchführung unseres Planes eine Handhabe geboten; denn die schöpferische Macht der Gottheit, deren Lobpreis einen großen Teil der klementinischen Gebete ausmacht, wurde von

[1]) In Capp. 59—61; Stücke des Dankgebetes in cc. 9—12; c 20, 1—12; c. 34, 5—7; siehe P. Drews, Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostol. Konstitutionen. I. Die clementinische Liturgie in Rom. [Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des Gottesdienstlichen Lebens, Heft II und III.] Tübingen 1906, 14 ff.

[2]) Charakteristik der Gebete siehe Ad. Harnack, Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums [Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften 1909] S. 45; besonders auch Exkurs I: Über die Zusammenhänge des I. Klemensbriefs mit der antiken Literatur und Kultur (S. 56 f.; 58 f).

dem Magier, da er an sie appellierte, in besonders lebhaften Farben geschildert; daneben werden die in den Zauberpapyri angerufenen überirdischen Wesen, Gottheiten und Dämonen, mit ausgesuchten Epitheta[1] überhäuft, welche teilweise im Gemeindegebet I. Klem. 59 f. ein Gegenstück finden.

Wir wissen, daß die Zauberpapyri sämtlich aus Ägypten stammen, und zwar in ihrer jetzigen Gestalt aus dem 3.—4. Jahrhundert. Selbstverständlich sind in ihnen weit ältere Stücke aufgenommen und verarbeitet. Wir dürfen dies besonders für diejenige Art von Gebeten, welche die Macht der Gottheit über das Universum und die Schönheit der Schöpfung schildern, annehmen. Dieterich[2] fand manche Anzeichen dafür, daß die Schöpfungsmythen der Zauberpapyri aus der Stoa stammen. Diese stark begründete Vermutung findet durch Seneca eine neue Stütze. In seinem Buch an Marcia[3] läßt er die Seele vor der Geburt und nach dem Tode die Schönheit des κόσμος, den wunderbaren Gang der Gestirne usw. erblicken; er schildert die Wunder der Natur, deren Entstehen im christlichen Dankgebet dem Demiurgos beigelegt wird. Daneben muß man aber bedenken, daß in Seneca hier der Philosoph der Stoa Poseidonios (c. 135—45 v. Chr.) spricht. Die Zauberpapyri mögen für ähnliche Gebete ebenfalls von der Stoa[4] profitiert haben. Übrigens scheint diese hymnenartige Detailmalerei mit dem Lobpreis des Weltenlenkers nicht zu den Seltenheiten der heidnischen Gebetsliteratur gehört zu haben. Eine[5] precatio terrae matris und omnium herbarum, welche an Plautus und Terenz erinnert, ist ein lebendiges Zeugnis dafür, ebenso die Art und Weise, wie

---

[1]) Vgl. Scholie zu Homer Ilias VI, 305: *οἰκείως δὲ τοῖς παθήμασι οἱ εὐχόμενοι τοῖς θεοῖς τὰ ἐπίθετα ποιοῦνται.* Siehe Konr. Ziegler, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae. Vratislav. 1905, 53 A. 1.

[2]) Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891, 83 ff.

[3]) Dialog. lib. VI (ad Marciam de consolat. c. 18, 2 f. ed. Emil Hermes, L. Ann. Senecae dial. libr. XII, Lipsiae 1905, 176 Zeile 2). Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 6. 254. Cfr. Seneca lib. XII (ad Helviam matrem de consolat. c. 8, 6. ed. Hermes S. 350 Zeile 15 f.), C. Weyman, Analecta VI. Liturgisches aus Novatian und dem Martyrium der kappadokischen Drillinge in Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1908, 579.

[4]) Vgl. Henr. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus [Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten IV. Band 1. Heft] Gießen 1907, 25 ff.

[5]) Abgedruckt bei Rich. Heim, Incantamenta magica graeca-latina [Jahrbücher für klassische Philologie XIX. Supplementband 1893] 504 f.

die römischen Kaiser[1], als *υἱοὶ θεοῦ*[2], von Dichtern gefeiert werden. Doch dürfen wir nicht übersehen, daß die für uns in Betracht kommenden Gebete der Zauberpapyri in ihrer Mehrzahl an Hermes gerichtet sind und durch ihren Auffindungsort als ägyptische Produkte charakterisiert werden, welche mit orphischen Bestandteilen und Resten aus andern heidnischen Kulten gemischt sind.

Daneben finden wir ziemlich viel jüdisches[3] Gut vor, welches für uns wiederum besonders von Interesse ist, da die in den Zaubergebeten vertretene jüdische Theologie, soweit sie den Schöpfungsmythus und Szenen aus der israelitischen Geschichte berührt, im urchristlichen Gemeinde- und Dankgebete ihr Echo hatte. Jedenfalls wissen wir, daß die Gebete der Zauberpapyri des 4. Jahrh. trotz ihrer verhältnismäßig späten Überlieferung von christlicher Beeinflussung sich ziemlich rein erhielten; denn die höchst seltene, ungefähr dreimalige, und dazu unpassende Verwendung des Christusnamens läßt eine christliche Neuredaktion ganz ausgeschlossen erscheinen. In dem großen Pariser Zauberbuch (Pap. Paris. 174 Zeile 1233)[4] steht zu einer Handlung gegen Dämonen Christus und der hl. Geist neben dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs; Zeile 3019 f. desselben Papyrus wird er Gott der Hebräer genannt, in dem Leidens. J 384 (V)[5] mit Anubis zusammengestellt. Nur ein magischer Papyrus des 4. Jahrhunderts, der aus Faiûm (c. 300) stammt und Wessely selbst gehört[6], scheint christlicher Herkunft zu sein, weshalb Christus *ἠγαπημένος παῖς* (I. Klem. 59, 2, cf. Did. 9, 2) genannt wird.

Bei dem Neuplatoniker Proklus (410—485 n. Chr.) hatte diese Art von Gebet den Titel *εὐχὴ δημιουργικὴ* und *ζῳοποιός*, siehe H. Schmidt a. a. O. S. 53.

[1]) Reitzenstein, Poimandres 282 ff. hat aus Lukan, Vergil und Statius solche Partien mitgeteilt.

[2]) Vgl. Ad. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 166 ff.

[3]) Vgl. C. Wessely, On the spread of Jewish-Christian religious ideas among the Egyptiens in The Expositor, 3 ser. vol. IV London 1886 (nr. XXI) p. 194—204.

[4]) Siehe C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrologia orientalis tom. IV fasc. 2], Paris 1907, 184; das Gebet war ursprünglich koptisch gesprochen und so von Revillout rekonstruiert worden, S. 187. 191.

[5]) Wessely, ebenda S. 191. Alb. Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi [Jahrbücher für klass. Philol. XVI. Supplementband 1888, 805] col. VI Zeile 17.

[6]) Ebenda S. 191.

Wir gehen nun daran, größere Gebetstücke, in denen überirdische Mächte angerufen werden, deren Tätigkeit als eine Kosmopoiie, im weiteren Sinne gefaßt, geschildert wird, aus den Zauberpapyri herauszuheben.

Wir beginnen mit einem Beschwörungsgebet des Pariser Zauberpapyrus (Zeile 3007—3086), das seit der Veröffentlichung durch C. Wessely[1] wiederholt Gegenstand von Einzeluntersuchungen geworden ist. Alb. Dieterich[2] hat es nochmals herausgegeben, L. Blau[3] nach dessen Textgestalt abgedruckt, Ad. Deissmann[4] neuerdings mit dem Original verglichen und eine deutsche Übersetzung beigegeben.

Inhaltlich lassen sich zwei Teile unterscheiden, die möglicherweise auf verschiedene Quellen zurückgehen, jetzt aber ganz miteinander vermischt sind. Die eine Reihe von Anrufungen[5] scheint allgemeiner gehalten gewesen zu sein, und richtete sich an jedweden Geist (Z. 3037 f.) und an den Gott, der Urgrund alles Lebens und aller Naturkräfte ist (Z. 3045 ff.). Eine in Zeile 3050 anhebende Doxologie: „den da preist jegliche himmlische Macht der Engel" hat ihre Fortsetzung in Zeile 3060: „den besingt der Himmel Himmel, den besingen die Fittige der Cherubim". Im folgenden werden dann noch weitere Machtentfaltungen der Gottheit über die Berge, Meer (Ps. 104, 68), Winde (Jerem. 46, 36) Feuer, überhaupt die ganze Erde gepriesen.

Daneben werden alttestamentliche Wundertaten eingeflochten, welche Gott Sabaoth dem israelitischen Volke zu teil werden ließ (Z. 3019. 3052): „Ich beschwöre dich bei dem, der sich geoffenbart hat an Osrael in der Lichtsäule und in der Wolke bei Tag" (Exod. 13, 21; Ps. 78, 14; Zeile 3033), weiter werden die über Pharao verhängten 10 Plagen erwähnt, deren Er-

---

[1]) Griechische Zauberpapyrus von Paris und London [Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, philos.-hist. Klasse Bd. XXXVI Wien 1888, Abteilung: Beiträge von Nichtmitgliedern] S. 27 bis 208. Wessely hat das Gebet nochmals mit französischer Übersetzung herausgegeben in Patrologia orientalis IV, fasc. 2 S. 187—190.

[2]) Abraxas a. a. O. S. 138—141.

[3]) Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898, 112 ff.

[4]) Licht vom Osten, Tübingen 1908, 181—189.

[5]) Paul Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben [Jahrbücher für klass. Philologie XXII. Supplementband 1896] 753 bestreitet, „daß die Beschwörungsformel ursprünglich ein Dankhymnus war," wie Dieterich wollte.

zählung mit Zeile 3037 abbricht. Die alttestamentlichen Ereignisse werden Zeile 3052—3058 wieder aufgenommen (Teilung des Jordans und des roten Meeres [Jos. 3. 13—17; Exod. 14, 21. 22; Ps. 114, 3. 5; 78, 13]), und mit der Anspielung auf die Sprachenverwirrung (140 Sprachen; cf. Genes. 10, 11) beendet. Der ganze Schwur wird mit der Ermahnung: Hüte ihn als Reiner (Zeile 3084), und dem Satz: „denn der Spruch ist ein hebräischer[1] und wird gehütet von reinen Männern" abgeschlossen, nachdem zuvor das Verbot, Schweinefleisch zu essen, eingeschärft wurde (Zeile 3078). Aus den zuletzt mitgeteilten Worten glaubte Dieterich schließen zu dürfen, daß die Essener oder Therapeuten *(καθαροὶ ἄνδρες)* die Verfasser des *λόγος* seien, wogegen P. Wendland[2] energisch Widerspruch erhob, dem sich Deissmann[3] anschloß. Zweifellos bezieht sich das Attribut „Reiner" nur auf die Enthaltung vom Essen des Schweinernen, charakterisiert also einfachhin einen Ritualjuden.

Der Ansicht Dieterichs kam aber scheinbar der Bericht Philos über die Therapeuten zu Hilfe. In seiner Schrift „über das beschauliche Leben" c. 11[4] handelt er bekanntlich von der religiösen Feier der Therapeuten, welche die ganze Nacht hindurch dauerte, daher *παννυχίς* genannt, wobei er die dabei gesungenen Hymnen und veranstalteten Tänze mit dem alttestamentlichen Vorgang nach dem Durchzug des israelitischen Volkes durch das rote Meer vergleicht. Ebenso wie hier aus dem Doppelchor des Moses und der Miriam *εἷς χορός* geworden sei, so vollziehe sich die gleiche Vereinigung bei den melodiösen Gesängen der Therapeuten, dadurch daß Vertreter der Männer- und Frauenseite sich einander nähern. Dieterich[5] hatte aus diesem Berichte auch inhaltlich auf die Hymnen der Therapeuten geschlossen, als ob darin *τὰ θαυματουργηθέντα* am roten Meere besungen worden wären. Wendland[6] widersprach ihm, da er den Vergleich auf die Einbildungskraft Philos zurückführte. Philo wollte in der Tat nur die Art und Weise des alternativen

---

[1]) *ἑβραϊκός* in der Bedeutung „jüdisch" bei Psellos s. P. Maas, Byzantinische Zeitschrift XVII 1908, S. 225.

[2]) Die Therapeuten a. a. O. 752.

[3]) Licht vom Osten a. a. O. 188. 189.

[4]) Fred. C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895 (M 485, P 901—903) S. 128—133.

[5]) Abraxas S. 137 f. 147.

[6]) Die Therapeuten a. a. O. S. 743. 750 f. 753.

Gesanges zwischen Männern und Frauen illustrieren, wie dann beide Chöre zu einem *χορός* werden. Inhaltlich unterscheidet er sogar die beiderseitigen Gesänge; er bezeichnet den Gesang des Moses und der Miriam ausdrücklich als *εὐχαριστηρίους ὕμνους*, während die Hymnen der Therapeuten *εἰς τὸν θεόν* schlechthin gerichtet waren. Daraus können wir also kein Kriterium für eine Datierung des Beschwörungsgebetes gewinnen; Deissmann machte auf ein anderes aufmerksam, das er in Zeile 3069 angegeben findet. Den Satz von dem unauslöschlichen Feuer, das durch alle Äonen dem Gott (Dämon), der in dem reinen Jerusalem ist, dargeboten wird, versteht er von dem Feuer des Brandopferaltars in Jerusalem. „Da dieses Feuer im Jahre 70 n. Chr. für immer erlosch, ist jedenfalls dieser Teil des Papyrus vor der Zerstörung Jerusalems entstanden“ [1].

Ein heidnisches Gegenstück zu diesem jüdischen Gebet enthält Pap. Leidens. J 395 (= W) [2] col. XXIII 1 f., wo nur ein Fragment eines Hymnus mitgeteilt ist, der aus einem „5. Buch der Ptolemäischen“, das *ἓν καὶ τὸ πᾶν* betitelt ist und über den Ursprung des Geistes, Feuers und der Dunkelheit handelte, stammt. Leider ist hier nur der Anfang mitgeteilt: *κύριος αἰῶνος, ὁ πάντα κτίσας, θεὸς μόνος, ἄφθεγκτος* . . Mit diesen Angaben müßten wir uns begnügen, wenn uns nicht eine fast unbeachtete, jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht erkannte zweite Quelle über die Doxologie Aufschluß gäbe: Poimandres [3] c. 13 der Hermes Trismegistos-Literatur. In einer Einweihungsszene will der Schüler, der bereits Geheimnisse der Welt erfahren hat, auch noch (c. 13 § 15) *τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν* kennen lernen. Poimandres widerfährt (§ 16) dem Wunsche und läßt den Hymnus *τῆς παλιγγενεσίας* erschallen; die ganze Schöpfung darf ihn vernehmen; denn *ὑμνεῖν μέλλω* (sagt Poimandres) *τὸν τῆς κτίσεως κύριον καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν:* und dann nochmals *μέλλω . . ὑμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πήξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα* und ihn, der befahl, daß aus dem Ozean das Süßwasser über die bewohnte und unbewohnte Welt sich ergieße zum Unterhalt und zur Schöpfung aller Menschen. Weiter geschieht noch der Erschaffung des Feuers Erwähnung. Und nun rüstet sich Poimandres den Hymnus zu

[1]) Licht vom Osten S. 188 Anm. 22.

[2]) Alb. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, 203 Zeile 5 ff.

[3]) R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 345 Zeile 21 ff., 346 Zeile 2 ff.

singen: *δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστῃ.* Er fordert nun weiter alle *δυνάμεις* auf (§ 18): „all ihr Kräfte in mir stimmt an *(ὑμνεῖτε) τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν,* singt mit meinem Willen alle meine Mächte: die heilige Erkenntnis, Beherrschung *(ἐγκράτεια),* Gerechtigkeit, Mitteilsamkeit *(κοινωνία),* Wahrheit, das Gute, Leben und Licht müssen ihren betreffenden Teil singen, damit so die *λογικὴ θυσία* von ihm dargebracht werden kann. Von dem eigentlichen Hymnus werden leider auch im Poimandres nur die Einleitungssätze mitgeteilt, welche metrisch gehalten sind. Jede Zeile zerfällt in zwei Hälften. Ich will sie in dieser Anordnung untereinanderstellen, da Reitzenstein in seiner Ausgabe die Metrik äußerlich nicht hervortreten ließ[1].

Σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ, ἐπί σε τὸ πᾶν.
Λέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν.
Τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῷζε ζωή.
Φώτιζε φῶς πνευμάτιζε θεέ.
Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ νοῦς.
πνευματοφόρε δημιουργέ.

(§ 20). *Σὺ εἶ ὁ θεός ὁ σὸς ἄνθρωπος*
ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός
δι' ἀέρος διὰ γῆς
διὰ ὕδατος διὰ πνεύματος
διὰ τῶν κτισμάτων σου.

Damit bricht der Hymnus ab, welcher zweifellos an Hermes gerichtet ist, dem noch eine Reihe solcher Doxologien in den Zauberpapyri gewidmet sind. Wie im klementinischen Dankgebet Gott in den einzelnen Teilen der Schöpfung gepriesen wird, so ist Hermes als der größte Gott angerufen[2], „der das All umfaßt, der Licht und den Strahl der Sonne erscheinen läßt und der anderen Sternen hehre Gestalten aufgestellt, der mit dem göttlichen Lichte die Welt und in ihr alles geschaffen hat".

Allerdings mußte Hermes in den hymnenartigen Gebeten der Zauberpapyri, die an ihn gerichtet sind, alle möglichen Mischungen mit andern Gottheiten eingehen; aber immer klingt das angegebene Thema durch. In Leidens. W col. XVI 1; IV 12; XI 2[3] ist ein solcher Hymnus an Hermes die Einkleidung für

[1]) Auch nicht Dieterich, Abraxas S. 67, der Stücke daraus mitteilt.
[2]) Dieterich, Abraxas S. 66.
[3]) Dieterich, Abraxas S. 182 f. Der Schreiber hatte unbemerkt dasselbe zwei—dreimal geschrieben.

eine heidnische *κοσμοποιία*, welche abgesehen von den später eingestreuten Worten *Σαβαώθ, Ἰαώ* fast keinen jüdischen Einfluß[1] zeigt. An die Einleitung: *Ἕρμες, ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα . . . ὑμνῶ σε ἐγώ* knüpft sich ein Lobpreis der Sonne, der übrigen Gestirne mit allem Geschaffenen; darunter erscheinen auch die ersten Engel, von denen jedem eine andere Rolle zufällt; auch Abraxas gehört zu ihnen, dessen Name mit der Zahl des Jahres gleich ist (365). Der übrige Teil, worin durch das siebenmalige Lachen der Gottheit die Erschaffung von 7 Göttern mit anderen Gestalten des Phöbus und des größten Gottes Jao erzählt wird, hat für unseren Zweck keine Bedeutung.

Aus demselben Zauberpapyrus W habe ich noch zwei weitere Gebete notiert, welche an Hermes[2] gerichtet sind, und teils eine Lobpreisung seiner schöpferischen Macht, teils eine Reihe von Bitten enthalten, ebenso wie im frühchristlichen Dankgebete beide Arten miteinander abwechseln: in W col. XVII 13—XVIII 12[3] und W II 18; XIII 24[4]. Reitzenstein hatte den bekannten an Hermes gerichteten *φιλτροκαταδεσμός*, der einem Astramphychos in Pap. Brit. Mus. 122[5] col. 1 zugeschrieben wird und ganz ähnliche Lobpreisungen und Bitten enthält, in jüngere und ältere Bestandteile geschieden. Eine Probe der Bitten der ersteren Reihe mag eine Erinnerung an ähnliche Teile des klementinischen Dankgebetes auffrischen (Zeile 14 ff.): Komm zu mir, *κύριε Ἑρμῆ*, mit den vielen Namen, der das Geheime unter dem Pol und der Erde weiß. Komm zu mir, Herr Hermes, du Wohltäter, der du der Welt Gutes spendest. Höre auf mich und zeige dich mir gnädig in allem auf der Welt. Öffne mir die Hände aller, die Mitleid haben, heiße sie mir alles geben, was sie in der Hand haben; . . ⟨Wie Horus⟩, wenn er dich anrief, Höchster aller Götter, in jeder Entscheidung, überall bei Göttern, Menschen, Dämonen,

---

[1]) Bei der Schöpfung des *ὕδωρ* heißt es: *ἐφάνη θεὸς καὶ ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου*.

[2]) Ein Gebet geringeren Umfangs in Pap. Brit. Mus. 121, col. IV Zeile 560 ff. C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri [Denkschriften der kais. Akademie der Wiss. zu Wien Bd. 42, philos.-hist. Klasse, Wien 1893] S. 37 f.

[3]) Ausgabe von Alb. Dieterich, S. 195 f; Reitzensteins Neuausgabe dieses Abschnitts im Poimandres S. 15—18.

[4]) Dieterich S. 176, 1 ff.; Reitzenstein S. 22.

[5]) C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri, S. 55. 57; Reitzenstein S. 20 f.

bei Lebewesen, mögen sie im Wasser oder zu Lande sein, Gunst und Erfolg hatte, bei Göttern, Menschen und bei allen Lebewesen unter der Erde, so auch ich, der ich dich anrufe"; usw.

Wie übrigens in der soeben genannten *κοσμοποιία* (Leidens. W XVI 1) Hermes mit dem geschaffenen Gotte *Νοῦς* identifiziert wird, so wird im Pap. Brit. Mus. XLVI [1] Zeile 473 ff. diesem *Νοῦς* die schöpferische Tätigkeit des Hermes [2] zugeschrieben: „ich rufe dich, der du Erde und Himmel erschufst, du hast das Gebein geordnet, jegliches Fleisch und jeden Geist; du hast das Meer in Grenzen gehalten, den Himmel (angenagelt) befestigt *(πασσαλεύων)*; der Gott, der Licht von der Finsternis trennte, der große *Νοῦς*, der gesetzmäßige *(ἔννομος)*, der stets alles ordnet, der Dämon mit dem ewigen Auge, Gott der Dämonen, Herr der Götter, Herrscher der Geister, Äon stetiger *(ἀπλάνητος)*, erhöre mich. Ich rufe dich, Herrn der Götter, Zeus in der Höhe donnernd *(ὑψιβρεμέτα)*, Zeus, Herrscher, Adonai".

In demselben Zauberpapyrus wird noch öfters des Hermes in Gebeten gedacht; einmal Z. 176 ff. [3] wird der *θεὸς ἀθάνατος* gegen Diebe zu Hilfe gerufen; ein andermal (Zeile 414 ff.) [4] wird er mit allen möglichen Prädikaten *κοσμοκράτωρ* etc. gerühmt, welche dann durch Bitten abgelöst werden, wie *ἴασαι πάντα βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπείαις*.

Neben Hermes tritt in den Zauberpapyri auch Horus auf, an den eine demiurgische Hymnodie gerichtet ist, z. B. Pap. Paris. Zeile 930 ff.[5]. Ich übergehe die eigentliche Anrufung des Gottes zum Zauber, sondern biete nur die Doxologie an Horus (Z. 988): „Ich flehe dich an, den größten Gott, den Herrscher Horus Harpokrates . . ., ihn der alles beleuchtet und durchhellt *(διαυγάζοντα)* durch seine eigene Kraft die ganze Welt, Gott

---

[1]) ed. C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus in Denkschriften der k. Akad. zu Wien 1888 S. 139; Dieterich, Abraxas S. 68 f. Ausgabe von F. G. Kenyon, Greek Papyri of British Museum vol. I 1893.

[2]) Ähnliche Gebete kleineren Umfangs bei Reitzenstein, Poimandres S. 22.

[3]) Auch bei Dieterich, Abraxas S. 63 herausgestellt.

[4]) Ebenda S. 64.

[5]) C. Wessely, Denkschriften 1888 S. 68; Reitzenstein, Poimandres S. 24f, S. 26 als Gebet VI, 3; vgl. dazu Gebet VI, 16. 17. 18; Reitzenstein S. 28.

der Götter, Wohltäter, der Tag und Nacht leitet *(διέπων)*, Lenker und Führer der Sonnenbarke *(ἡνιοχῶν ... οἴακα)*, der den Drachen beherrscht, den guten, heiligen Dämon, welchen Ost und West lobpreisen beim Auf- und Untergange, gepriesener unter allen Göttern, Engeln und Dämonen.... (Z. 1011): Der sitzt auf dem Kopf der Welt und alles richtet, umgeben mit dem Kreise der Wahrheit und Treue" usw.

„Hermes, Horus und *ἀγαθὸς δαίμων*[1] erscheinen im wesentlichen in derselben Rolle, nämlich als Schöpfungsgötter in der erwähnten Doppelnatur, sowie als Vertreter des *Νοῦς* und demzufolge einerseits als Offenbarungsgötter, andererseits als die Herren alles Erfolges im praktischen Leben". Diese beiden Punkte verleihen den Gebeten und Hymnen der Zauberpapyri das Recht, als heidnische Parallelen dem christlichen Dankgebete an die Seite gestellt zu werden. Es erübrigt uns noch ein Gebet an den *ἀγαθὸς δαίμων* anzuführen, das in Pap. Paris. Zeile 1598 ff.[2] überliefert ist: „Ich flehe dich an, den größten Gott, den ewigen Herrn, Weltbeherrscher, der ist auf und unter der Welt, den Starken, den Beherrscher des Meeres, der früh Morgens herniederleuchtet, der vom Ostwind her für die ganze Welt aufgeht und untergeht im Westen *(τῷ Λιβί)*[3], komm zu mir, der aus den vier Winden aufgeht, der heitere *ἀγαθὸς δαίμων*, welchem der Himmel als Sitz diente. Ich rufe dich an mit deinen heiligen, großen und geheimen Namen, über die du in Freude gerätst, wenn sie dir zu Ohren kommen. Es sproß die Erde auf *(ἀνέθαλεν)*, als du herniederschienst, und die Pflanzen brachten Früchte, als du lachtest, und die Lebewesen gebaren neue, als du sie antriebst. Gib Ruhm, Ehre, Gnade, Glück und Macht" usw. Eine[4] ganz ähnliche Reihe von Bitten ist nochmals an den *ἀγαθὸς δαίμων* gerichtet, in demselben Pap. Paris. Zeile 3165 ff.

Aber auch im allgemeinen werden die *θεοὶ οὐράνιοι* in einer Weise apostrophiert, welche die nun bekannten charakteristischen Gedanken enthält. Ein besonders interessantes Beschwörungsgebet dieser Art ist in Pap. Leidens. J 384 (= V)

[1]) Reitzenstein S. 30.

[2]) Wessely, Denkschriften d. Kais. Akad. 1888. S. 84. Vgl. über die Stellung des *ἀγαθὸς δαίμων* zu Hermes im Poimandres c. 12 Reitzenstein S. 136.

[3]) *λίψ* Westwind, s. Deissmann, Bibelstudien 139 und A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 7 Anm. zu Zeile 16.

[4]) Reitzenstein S. 29.

col. VII 5—VIII 22 enthalten[1]. Bei einem Opfer betet der Zauberer nach Osten blickend über den Rauch hin: „Ihr himmlischen Götter, ihr Götter unter der Erde, im Erdinnern, dreifache Sonne, . . Beherrscher aller Lebenden und Verstorbenen, Erhörer *(διακουσταί)* der Götter und Menschen in aller Not, ihr Verheimlicher des Offenbaren, ihr Lenker der Rachegöttinnen, die mit euch jede Stunde verbringen, o ihr Beschicker des Todesloses, das jeden umkreist, ihr Unterjocher der Hochmütigen, ihr Erhöher der Erniedrigten, ihr Offenbarer des Geheimen, ihr nochmaligen Lenker der Rachegöttinnen, die mit euch jede Stunde verbringen, ihr Wegweiser der Winde, ihr Aufwiegler der Wogen, ihr die ihr Feuer an gewissem Augenblicke bringt" . . .; die Götter erhalten ferner noch die Prädikate *κτίσται, εὐεργέται, τροφοί, κύριοι, κρατισταί.* Nun folgt die Bitte: kommet gnädig . . . *εὐμενεῖς παραστάται* (VII 15). Dann spricht der Zauberer im Namen der Gottheit: „ich bin der gepflanzte Name „Palmzweig"; ich bin der Bluterguß von dem Grabe des Großen der Palmzweige; ich bin der Glaube den Menschen geoffenbart und der Prophet der großen Namen, der Heilige, der aus der Tiefe hervorkam, ich bin der Beherrscher, . . . der Heilige . ., ich bin die Sonne, welche Licht brachte"; es werden einzelne heidnische Götternamen aufgezählt, welche jeweils mit einem eigenen Element in der Welt identifiziert werden. Der Zauberer geht dann zur Bitte über: (VII 25): *διὸ δέομαι* . . „Kommt mir zu Hilfe, denn ich will den geheimen und unaussprechlichen Namen anrufen, den Erzvater der Götter, der alles beaufsichtigt und darüber Herr ist". Jetzt wendet er sich in Lobpreisungen an den großen Gott, wobei er immer wieder Bitten einstreut; besonders aber treten hervor die Schöpfungstaten des Gottes[2], welche in dem Ausruf ihre Begründung erhalten (VII 35): „Du einziger unsterblicher Gott bist von allem der Schöpfer geworden, jedem gibst du eine Seele und beherrscht alles, König der Ewigkeit, Herr." Der Text fährt daraufhin mit den Schöpfungswerken fort, wobei die daraus resultierenden Eigen-

[1]) Alb. Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi [Jahrbücher für klass. Philologie. XVI. Supplementband 1888] S. 807 ff. Ich übersetze nur jene Sätze, welche Gedanken des christlichen Dankgebetes wiedergeben.

[2]) Zu diesem Abschnitt (VII 27—33) finden sich Gegenstücke in Pap. W XXVII 14—27; beide Teile scheinen hier auf eine Quelle zurückzugehen. Die Gegenüberstellung bei Dieterich, Jahrb. XVI. Suppl. S. 761 f.

schaften des Gottes herausgehoben werden, an die sich jeweils Bitten anschließen: (z. B. VIII 8). „Du gibst Reichtum, Glück, Fruchtbarkeit an Kindern, Kraft, Nahrung. Du Herr des Lebens, der die Ober- und Unterwelt beherrscht, dessen Gerechtigkeit nicht ohne Zugang ist, dessen erlauchten Namen die Engel lobsingen, welcher die untrügliche Wahrheit hat, erhöre mich und laß mich zu Ende bringen diese Handlung" usw. Auch im folgenden, das stark mit Zauberhaftem vermischt ist, taucht da und dort eine Stelle auf, welche an Ideen des klementinischen Dankgebetes erinnert: z. B. IX 21 (Dieterich S. 211): „ich flehte zu Dir, höchster Gott, denn durch dich geschieht alles, daß du eine göttliche und gar große Macht diesem Götterbild gebest und machest, daß es überall vermag und Kraft habe, die Seelen von Orten abzuwenden, Geister zu bewegen, Ungerechte zu unterjochen, Freundschaften zu bestärken" usw.

Aus diesem Gebet ist es durchweg nicht schwer, das Zauberhafte abzustreifen; aber ebenso leicht, das auch für ein christliches Gebet Passende herauszustellen. Wir werden daher ersehen, daß eine Reihe von Parallelen zu dem christlichen Dankgebet darin gefunden werden.

Ein weniger mit christlichen Vorstellungen verwandter, aber auch zu dieser Klasse von Ideen gehörender Hymnus findet sich in Pap. Paris. Zeile 1115[1], wo die einzelnen Werke der Schöpfung aufgezählt werden, jeweils mit einer Begrüßung *χαῖρε* oder *χαίρετε*, deren letzte lautet (Z. 1135): Seid gegrüßt ihr heiligen Brüder und Schwestern, welchen es vergönnt ist im Lobpreis erfreut zu sein *(ἐν εὐλογίᾳ)*. Eine Bewunderung des größten Schöpfungswerkes des Himmels leitet über[2] zur Erwähnung einzelner schöpferischer Taten des größten Gottes (Zeile 1146 ff.): gleich darauf wird auf eine andere Stele, die zu allem nützlich ist, ein ganz ähnlicher Spruch *(λόγος)* geschrieben (Zeile 1168).

Ein hervorragendes Stück dieser Gebetsliteratur liegt im Pap. Mimaut (Louvre 2391) Zeile 189—305[3] vor, worin der große Gott

---

[1]) C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus a. a. O. 1888, S. 72 R. Reitzenstein, Poimandres S. 277.

[2]) Ein kleinerer Hymnus an den *θεὸς μέγιστος* in Brit. Mus. pap. CXXI recto col. 3 Zeile 538 f. ed. F. G. Kenyon 1893. Vgl. jenen in der Mithrasliturgie, A. Dieterich, Eine Mithraslit. Leipzig 1903, S. 10 Z. 31 ff.; S. 12 Z. 20. 31.

[3]) Wessely, Griechische Zauberpapyri 1888 a. a. O. S. 145.

angefleht wird. R. Reitzenstein[1] hatte diesen Teil neu verglichen, welchen er für „ein priesterliches Gebet eines Gemeindehauptes, allerdings umgewandelt zur Zauberformel" hält. Das Gebet bittet um Erhörung in Anliegen. Der Zauberer beschreibt die mannigfache Gestalt der Gottheit, durch deren Kenntnis ihm erst die Zaubermacht und Hilfe vermittelt wird *(ὅτι οἶδά σου τὰ σημεῖα* Zeile 192. 316*)*. Nachdem er sich durch das Hersagen der *σημεῖα* und *παράσημα* gleichsam legitimiert hat, fährt er fort: *διὸ κύριε ποίησον* . . . und erneuert immer wieder dieselbe Bitte, seine Armseligkeit in allen möglichen Farben als Motiv für Erlangung göttlicher Hilfe hervorkehrend und daneben die schöpferische Macht der Gottheit preisend (Z. 242ff., 247). Nach einer Reihe von Bitten (Z. 257 f., 270) rekapituliert der Magier *λίσσομαι ἄναξ, πρόσδεξαι μου τὴν λιτανίαν* (Z. 276), die dir nach deiner Vorschrift zukommende Opfergabe *(ἀναφορὰν* Z. 280*)*, *ψυχὴν πᾶσαν καὶ καρδίαν πρός σε ἀνατεταμένην*[2], und bestürmt die Gottheit aufs neue (Z. 289 *ἐνδείξω χαρισάμενος*). Reitzenstein versuchte das Zauberhafte von dem Grundbestand des Gemeindegebetes, das wohl ein Lehrender vorbetete, zu trennen. Die Anspielungen auf das Alte Testament, den Sohn der Witwe (1 Kön. 17, 9. 17), der später mit „Jonas, dem Vertreter aller Erretteten und Erlösten" identifiziert wurde, und die Erwähnung des Schlüsselwächters des Paradieses[3], hält er neben andern Bestandteilen für später beigefügt. Wie dem immer sei, soviel scheint festzustehen, daß heidnische Gemeindegebete im Lobpreis der Allmacht Gottes mit anschließenden Bitten sich bewegten.

Dafür gibt auch Zeugnis ein leider stark mit Zauberformeln vermischtes Exemplar, das in Leidens. V III 6 in kürzerer Fassung, in II Berol. 101[4] ausführlicher erhalten ist. Zweifellos

---

[1]) Poimandres S. 147 ff.

[2]) *Χεῖρας ἀνατείνειν, ἀνασχεῖν* beim Gebete, bei Aristophanes, Euripides, Aristoteles s. Ernst von Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer als Beilage zum Verzeichnis der Vorlesungen an der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg, Sommersemester 1842, S. 11 Anm. 70. Philo, de special. legg. I, ed. Cohn, vol. V, 1906 S. 45, 4 *πρὸς οὐρανὸν ἀνατείνειν*. Papyrus Zeile 284 falsch geschrieben, Reitzenstein S. 151.

[3]) Über die Bedeutung von *παράδεισος* s. Ad. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 146.

[4]) G. Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums. Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1865, 120 ff.

lag beiden Formen, wie Dieterich[1] durch Gegenüberstellung zeigt, ein Kultgebet zu Grunde.

Zum Schlusse sei noch auf zwei solch hymnenartige Gebete aufmerksam gemacht, von denen das eine in Pap. Brit. Mus. CXXI, col. 4 recto Zeile 514 ff.[2] dem Sonnengotte gilt, der als *ἅγιε κάνθαρε* (Zeile 528, der bekannte in Agypten göttlich verehrte Käfer, Symbol des Sonnengottes) angeredet wird und als Vater der Zukunft und Ursubstanz, der Weltschöpfung und der 5 Planeten gefeiert wird.

Im andern Zauberpapyrus Brit. Mus. XLVI[3] Zeile 99 ff. tritt Moses, der Prophet Gottes auf, um den Schöpfer und Beschützer des israelitischen Volkes zu feiern. „Ich nenne dich ohne Anfang *(ἀκέφαλον)*, der Himmel und Erde, der Tag und Nacht erschuf" etc. Da wird nun Moses redend eingeführt: „Ich bin Moses (Zeile 109 ff.), dein Prophet, dem du deine Geheimnisse anvertraut hast, die an Israel erfüllt werden, du zeigtest Feuchtes und Trockenes und jegliche Nahrung" u. s. f.

Wir haben hiermit aus den Zauberpapyri eine Reihe von Gebeten an Gottheiten herausgestellt, welche eigentliche Doxologien, Bewunderung der Schöpfungswerke, Bitten usw. enthalten und daher Parallelen zu Partien des klementinischen Dankgebetes bieten. Wir können teilweise uns Dieterichs[4] Urteil zu eigen machen: „Der Grundstock dieser doxologischen Psalmodien . . . geht . . auf die Überlieferungen der Juden zurück . . . Aber in all jenen Versen sieht die Verschmelzung mit Hellenischem und Hellenistischem der flüchtigste Betrachter . . . Wir sehen, wie bald die Hellenen ihren Hermes, bald die Juden ihren Moses als Autorität herbeiholen, und der Dritte im Bunde ist der Thot der Ägypter" . . .

Eine gewisse Nachblüte erlebte die antike Zauberliteratur in den Fluchtafeln und den magischen Gebeten geringeren Umfangs. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir hier denselben Gebetstypus antreffen: d. h. zunächst eine Verherrlichung

---

[1]) Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi [Jahrb. XVI. Supplementband 1888] S. 760 f.

[2]) C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri [Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch. philos.-hist. Klasse, 42. Band, Wien 1893] S. 37. Vgl. den *λόγος* an *Σελήνη* mit *ἐπικαλοῦμαι* beginnend in Brit. Mus. CXXI col. 4 verso Zeile 948 ff.

[3]) C. Wessely, Denkschriften 1888 S. 129; Dieterich, Abraxas S. 68.

[4]) Abraxas S. 70.

der Macht (zumeist der schöpferischen) des angerufenen Gottes oder Dämons, woran sich Bitten schließen.

In den Fluchtafeln[1], welche z. B. aus Syrien stammen (z. B. Tab. 15 Zeile 52 und öfters) wird dem Gott das Attribut beigelegt: *ἅγιος καὶ δυνατὸς σύ*; oft wird er auch genannt *ὁ ἔχων τὸ ὑπόγειον βασίλειον πασῶν τῶν Ἐρινύων*[2] oder *ὁ ἐν οὐρανῷ ἔχων τὸ αἰθέριον βασίλειον*[3]; oder es wird der große Osiris genannt: *ὁ ἔχων ἄνω τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν* (tab. 188, 4—6.)

Einen größeren Umfang des eigentlichen Gebetes hat die bekannte Bleitafel von Hadrumet, der infolgedessen auch schon öfters Aufmerksamkeit geschenkt wurde[4]. Der Schwur gilt dem *δαιμόνιον πνεῦμα*, der dann mit Aoth, Abaoth, dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs identifiziert wird. Nachdem die Bitte der zaubernden Person vorgetragen ist, beginnt die eigentliche Beschwörung des Gottes (Zeile 8 ff.) mit den Prädikaten *μέγας, αἰώνιος*, mit der Aufzählung seiner Taten, die da sind: Erschaffung von Himmel und Meer, Scheidung der Frommen von den Gottlosen, Trennung des roten Meeres mit dem Stabe, die Belassung einer gewissen Natureigenheit, nämlich der Unfruchtbarkeit der Mauleselin, Scheidung von Licht und Finsternis, Zermalmung der Felsen und der Spaltung der Berge, Konsolidierung der Erde, Schöpfung der Sterne am Himmel. Mit einem Worte, Gott herrscht über die ganze Erde, vor welchem Tiere und alles, was da lebt, erzittert.

Die LXX hat stark die Form der Abfassung des Gebetes beeinflußt; die Tafel wird in das 3. nachchristliche Jahrhundert gesetzt. Mit ihr ist eine andere Tafel aus Karthago, dem gleichen Jahrhundert entstammend, verwandt (Audollent tab. 242)[5]. Es handelt sich hier um einen Zauber bei Wettrennen. Der beschworene Gott wird da genannt: *ὁ κτίσας γῆν καὶ οὐρανόν*;

---

[1]) Ich benutze die Ausgabe von Aug. Audollent, Defixionum tabellae, Paris 1904.

[2]) z. B. tab. 22, 24; 23, 3—4; im ganzen achtmal.

[3]) In den syrischen tabellae siebenmal.

[4]) Bei Audollent als tab. 271, S. 373; neuerdings von R. Wuensch, Rhein. Museum für Philologie LV 1900 S. 248 ff. und in „Antike Fluchtafeln" [Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen, Heft 20] Bonn 1907 wieder herausgegeben. Siehe die Kommentare ebenda und bei Ad. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 33—48.

[5]) S. 325. Auch in andern Tafeln kommen solche Anrufungen vor, aber nur vereinzelt, z. B. Tafel 252. 253.

der beherrscht die Winkel der Erde, Wind und Geister, der rächt alles Beseelte usw., der jedem Menschen eine Seele gibt, der die Welt erleuchtet und verfinstert; der in sich die Macht über den zweiten Himmel hat u. s. f.

Wir dürfen uns über diese „Häufung der Epitheta Gottes“ [1] in diesen judaistischen Fluchtafeln nicht wundern, nachdem 2 Makk. 1, 24 f.; 3 Makk. 2, 2 ff.; 6, 2 ff.; das Gebet des Manasse [2], das apokryphe Testament Jobs [3] und schon das Buch der Weisheit 13, 1—5 [4] mit ähnlichem Inhalt vorangegangen sind. Philo, de special. legg. I (de victimis c. 6) [5] hat uns geradezu die Disposition einer jüdischen *εὐχαριστία* hinterlassen.

Aus der frühchristlichen magischen Literatur möchte ich aber besonders zwei Zaubergebete erwähnen, welche von Pradel [6] teils unbeachtet blieben, teils noch nicht veröffentlicht waren. Es sind die in verschiedenen Versionen veröffentlichten Cypriangebete [7] und die nur fragmentarisch herausgegebenen Dämonenbeschwörungen, die unter dem Namen Gregors des Thaumaturgen [8] gehen. Beide Texte zeigen uns, daß es auch fernerhin [9] in der magischen Gebetsliteratur Übung blieb, zunächst die Macht Gottes zu preisen, um ihn zur Mitwirkung zum Zauber zu bewegen.

---

[1]) Ad. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 52.

[2]) Von Deissmann schon herangezogen, ebenso von R. Wuensch, Antike Fluchtafeln, auch von Fr. Pradel. S. V. Ryssel, in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I. Band, Tüb. 1900, S. 165 ff. Ausgabe bei H. B. Swete, The old Testament in Greek vol. III, 1894, 802 f.

[3]) R. Reitzenstein, Poimandres S. 57.

[4]) P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908, 24.

[5]) ed. L. Cohn, vol. V, Berlin 1906, S. 50, 16.

[6]) Fritz Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters [Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten. III. Band, 3. Heft] Gießen 1907.

[7]) Die griechische Version von mir herausgegeben in Oriens christian. III. 1903, 303.

[8]) R. Reitzenstein, Poimandres 292 ff. gab ein Phylacterium aus Paris. gr. 2316 teilweise heraus, das ebenfalls unter dem Namen Gregors geht, aber mit unserem Thaumaturgos-Gebet nichts zu tun hat. Auch in ihm wird an die Macht der Gottheit appelliert, S. 293 Zeile 8 f.; 294 Zeile 12 usw.

[9]) Übrigens auch in gewöhnlichen Gebeten, siehe das Stoßgebet aus dem 3.—4. Jahrh., das Grenfell und Hunt, Oxyrh. Papyri vol. III, pag. 12 f. zuerst herausgaben, jetzt auch bei C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrologia orientalis tom. IV, fasc. 2] Paris 1907, 195.

Leider haben die neuesten Herausgeber der Gregorios-Gebete, Stan. Schneider[1] und Fr. Pradel[2], den interessanten Teil, gerade jenen Abschnitt über die Entfaltung der Allmacht Gottes, der sich teilweise mit den entsprechenden Partien der Zauberpapyri deckt, nicht veröffentlicht. Ich habe ihn mir schon vor sieben Jahren aus Cod. Cryptoferrat. $\Gamma\,\beta$ XIV, fol. 50 (A. Rocchi, codic. Cryptoferrat. Tuscul. 1883, 267) abgeschrieben und will diesen Teil zum Abdruck bringen, wobei ich besonders auf die Verweise mit der verwandten Zauberliteratur Wert lege, ohne die übrigen bekannten Handschriften zur Herstellung eines kritisch bearbeiteten Textes zu benutzen.

In der übrigen von A. Vassiliev[3] und Pradel[4] publizierten Zauberliteratur finden sich solche Anrufungen nur selten.

---

[1]) In Eos (philol. Zeitschr. aus Lemberg) Vol. XIII, fasc. 2 (1907) 135—149 (Ambros. gr. 709, ol. R 24 sup. fol. 140).

[2]) a. a. O. S. 8 f.

[3]) Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior, Moscau 1893. In den quaestiones s. Bartholomaei apostoli (saec. V—VI, S. 12) wird Maria ein Gebet in den Mund gelegt, das einen ähnlichen doxologischen Grundstock hat.

[4]) Siehe den Kommentar zu den einzelnen Stellen S. 38 ff.

Der 2. noch unveröffentlichte Teil der Gregorios-Thaumaturgos Gebete (nach Cod. Cryptoferr. *Γ β* XIV).

1. *Ἐπιτιμήσει ὑμᾶς ὁ θεὸς αἰώνιος, ὁ ἄφθαρτος, ὁ ἀνεκλάλητος, ὁ ἀκατάληπτος, ὁ ἀπερινόητος, ὁ ἀπερίγραπτος, ὁ ἀνεκδιήγητος, ὁ ἄναρχος, ὁ ἀΐδιος, ὁ ἀγέννητος, ὁ ἀναλλοίωτος, ὁ ἀθάνατος θεός, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.*

2. *Αὐτὸς ὑμᾶς ἐπιτάσσει τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις καὶ πᾶσι τοῖς πειθομένοις ὑμῖν καὶ πάσῃ φαρμακίᾳ καὶ συνθέσει, ὁ βασιλεύων θεός, ὁ κύριος τῶν κυρίων, ὁ κτίστης τῶν ἁπάντων, ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων, ὁ τῶν ψυχῶν δεσπότης, ὁ ἐξουσίαν ἔχων ζωῆς καὶ θανάτου.*

---

1. Leidens. V VII 36 f. *αἰώνων βασιλεῦ*; cf. I Berol. 309. **2.** Brit. Mus. CXXI 1030 *ἀκαταφρόνητος θεός*. I Berol. 163 *βασιλεῦ . . . ἀπέραντος, ἀμίαντος, ἀδιήγητος*. **3.** Leidens. V VII 35 *εἷς θεὸς ἀθάνατος*. Zu *ἀγέννητος* siehe die Stellen bei Dieterich, Jahrb. XVI, Suppl. 765. **4.** 1 Tim. 6, 16. **4/5.** Leidens. V VII 19 *ὁ θεὸς ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ οὐδὲ προπετῶς ὀνομάζει*. Leidens. W VII 7 *ἅγιος, ὃν οὐδεὶς ὑποφέρει θεῶν τὴν ἀληθινὴν ὄψιν ἰδεῖν τοῦ προσώπου*. Griech. Kyprianosgebete (Oriens christianus III 1903, 311 Zeile 3) *δόξα σοι τῷ καθημένῳ ἐν φωτὶ ἀπείρῳ καὶ ἀπροσίτῳ, ὃν πρῶτος νοῦς οὐκ εἶδεν οὐδὲ ἰδεῖν δύναται*. **6.** Leidens. V V 31 *ἐπιτάσσει σοι ὁ μέγας . . . δαίμων*. Pradel a. a. O. S. 295 (Lk. 4, 13). **6/7.** cf. Mark. 5, 3; Paris. 1238 *ἀκάθαρτος* N *δαίμων* III *σαδανᾶ* (mit koptischen Artikeln). Siehe hierzu die Stellensammlung bei Pradel a. a. O. S. 78. **7/8.** Silbertäfelchen aus Amisos Zeile 15 *μήτε με φάρμακον ἀδικήσῃ*, R. Wünsch, Deisidaimoniaka, Archiv f. Religionswissenschaft XII 1909, 30. Brit. Mus. CXXII 34 *διάσωσόν μου πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων καὶ βασκοσύνης πάσης*. Zaubergebet bei Pradel S. 20, 14 *πορίξατε . . . φαρμακίαν*, und vgl. ebenda S. 77. Hs liest *συνθεσίᾳ*. Leidens. W III 4. XIV 6 *βασιλεῦ βασιλέων*; XIV 20 *κύριε ἅγιε*; XIV 42 *κύριε ἔνδοξε*. **8.** Tab. defix. 242, 1 (Audollent) *ὁ θεὸς ὁ κτίσας γῆν καὶ οὐρανόν*; tab. 271, 10—11 *ὁ κτίσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Brit. Mus. CXXI 277: *ἀκέφαλος θεός; ἐξορκίζω σε τὸν ἀρχιποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Aus anderen Zaubergebeten s. Pradel S. 16, 20 ff. und S. 40. Vgl. die von mir angegebenen Parallelstellen zu I Klem. 59, 3. **9.** I Klem. 32, 2; 20, 11 *ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων*. Paris. 1040 *κτίσας πᾶσαν ψυχὴν καὶ γένεσιν*. I Klem. 64, 1 *δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός*; Tabell. defix. 242, 14—15 (Audollent): *ὁ θεὸς . . ὁ δεσπόζων παντὸς ἐνψύχου* (cf. Z. 33). **9/10.** cf. Mark. 9, 43; 1 Petr. 4, 5. Leidens. V VII

3. *Ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος, ὁ κατάγων εἰς Ἅδου πύλας καὶ ἀνάγων, ὁ ὑπερηφάνοις ἀντιτασσόμενος, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν, ὁ καθήμενος ἐν ὑψηλοῖς καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ τῶν ἀρχαγγέλων ἁπάντων ποιητής, ὁ τῶν δυνάμεων πασῶν* 5 *βασιλεύς, ὁ τὸν οὐρανὸν ὑψώσας καὶ τὸ στερέωμα πήξας, ὁ τὸν ἥλιον προστάγματι τάξας καὶ τὴν σελήνην ὀχυρώσας, ὁ τοὺς ἀστέρας φωτίσας καὶ τὴν γῆν θεμελιώσας, ὁ τὰ ὄρη στερεώσας καὶ στήσας σταθμῷ καὶ τὰς νάπας ζυγῷ.*

4. *Αὐτὸς ὑμᾶς ἐπιτιμήσει τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις, ὁ* 10 *πηγὰς ποιήσας καὶ ἀβύσσους τέξας, ὁ ξύλα καρποφόρα ποιήσας*

---

6. 8 *ὦ θεοὶ ὑπὸ γῆν . . . ὦ τῶν πάντων ζώντων τε καὶ τεθνηκότων κραταιοί.* Tab. defix. 242, 2—3 *ὁ θεὸς ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τῶν χθονίων τόπων*, Z. 6—7 *ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ τῶν τιμωριῶν παντὸς ἐνψύχου*, Zeile 34—38 *ὁ πυρὸς . . . τὴν ἐξουσίαν ἔχων.* Griech. Kyprianosgebete (Oriens christ. III, 314 Zeile 1) *κύριος τῶν κυριευόντων ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἀνθρώπων οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς.*

1. Zu *ἰώμενος* vgl. Pradel S. 43 (Mt. 4, 23; 9, 35; 10, 1), 50. **1/2.** Tab. defix. 22, 26; 26, 17—17 ff. (11mal, Audollent) *ὁ ἐξάγων τοῦ Ἅδου τὰς πύλας* (Cypr. Tafeln), *ὁ ἐπὶ τοῦ πύλωνος τοῦ Ἅδους καὶ τῶν κλείθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένος.* Vgl. Pradel S. 50. **2/3.** Proverb. 3, 34, I Klem. 59, 3 (Isa. 13, 11) Leidens. V VII 11 *ὦ τῶν ὑπερεχόντων ὑποτάκται, ὦ τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί.* **3/4.** Ps. 92 (93) 4. Brit. Mus. CXXI 700 *ὁ ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καθήμενος*; ebenso in Tab. defix. 241, 26 f. **4.** Paris. 1202 *κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκάνους*; vgl. I Berol. 208. *δυνάμ.* s. Pradel 40: Ps. 24, 10. **4/5.** Vgl. Jerem. 38, 37; Genes. 1, 6 f., Ps. 136, 7. S. Pradel, S. 10, 10 f. (ein von unserem etwas abweichender Text); S. 17, 14 ff.; 20, 24 ff., 39. Paris. 1203 *αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρειστήκεσαν καὶ ὕψωσαν τὸν οὐρανόν.* **5/6.** Paris. 1210 *ἐπικαλοῦμαι τὸ ἑκατονταγράμματον . . . τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρι τοῦ βάθους τῆς γῆς*; Tab. defix. 242, 7—8; 21—22: *ὁ θεὸς ὁ τῶν οὐρανίων στερεωμάτων δεσπότης (δεσπόζων).* Phylacterium in Paris. gr. 2316 (Reitzenstein, Poimandres 295, Zeile 8 f.). Paris. 245 *Ἅδης, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορὸς ἀστέρων.* cf. Paris. 1146. Paris. 63 *πήξας ἐν τῇ γῇ.* **6/7.** Tab. defix. 271, Zeile 23—24 *ὁ ποιήσας φωστῆρα καὶ ἄστρα ἐν οὐρανῷ διὰ φωνῆς προστάγματος ὥστε φαίνειν πᾶσιν ἀνθρώποις.* Z. 18—19 *ὁ συνστρέφων τὴν γῆν ἐπὶ τῶν θεμελίων αὐτῆς. Θεμελ.* vgl. Ps. 24, 2; 104, 5; 136, 6 (Pradel S. 39); I Klem. 32, 3 b (cf. Proverb. 8, 29); Herm. Vis. I 3, 4 (Isa. 42, 5; Ps. 32, 6; Jerem. 10, 12). **7/8.** Isa. 40, 12. Vgl. Paris. 2536: *ἣν πάντες ἀθάνατοι, ἣν τε θνητοί τε ἄνθρωποι· οὔρεα τε ἀστερόεντα, νάπαι καὶ δένδρεα πάντα καὶ ποταμοὶ κελαδοῦντες ἠδ' ἀτρύγετός τε θάλασσα.* Zaubertext bei Pradel, ebenso S. 9 Z. 18 f.; S. 10, Z. 12 f. **9/10.** cf. Genes. 1, 2; 7, 1; 8, 2. cf. Paris. 1147: *ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας ἀοράτῳ θέσεως ἑδράσματι . . .* **10.** Ps. 148, 9; vgl. Apost. Konstit. VIII 12, 11 *γῆν καρποφόρον*; I Klem. 20, 4: *γῆ κυοφοροῦσα τοῖς ἰδίοις καιροῖς τὴν πανπληθῆ ἀνθρώποις τε καὶ θηρσὶν καὶ πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐπ' αὐτοῖς ζῴοις ἀνατέλλει τροφήν.* cf. Poimandres (Dieterich, Abraxas S. 40): *βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην, χόρτον σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοίωσιν καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν.*

καὶ διάφορα φυτὰ κτίσας, ὁ θηρία ποιήσας, ὁ καὶ κτήνη καὶ πετεινὰ κελεύσματι καταστήσας, ὁ τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ μετρήσας καὶ τὴν γῆν δραμὴν στήσας.

5. *Αὐτὸς ὑμᾶς ἐπιτιμήσει τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα καὶ ἀναιδῆ ὁ ἀσεβεῖς ἐξολοθρεύων καὶ δικαίους διασῴζων, ὁ ὑπερηφάνους κατακλυσμῷ ἀπολέσας, τὸν δὲ δίκαιον Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ διασώσας, ὁ τὸν Ἀδὰμ διὰ παρακοὴν τοῦ παραδείσου ἐξορίσας καὶ λῃστὴν δι' ὑπακοὴν εἰς τὸν παράδεισον παραλαβών, ὁ τὸν Ἄβελ προσδεξάμενος καὶ Κάιν καταῤῥυσάμενος, ὁ τὸν Ἐνὼχ μετατεθηκὼς καὶ τοὺς παραπεσόντας ἀγγέλους σειροῖς ζόφου ἐν πυρὶ ταρταρώσας· ὁ παραδοὺς αὐτοὺς εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖσθαι, ὁ Σόδομα καὶ Γόμορῥα τυφεντρώσας καὶ Νινευίτας διὰ μετανοίας ἐλεήσας, ὁ τὸν Λὼτ διασώσας καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ δι' ἀπιστίαν στηλιτεύσας, ὁ τὸν Ἀβιμέλεχ βασανίσας καὶ τὸν Ἰσαὰκ δι' ἐπαγγελίαν χαρισάμενος καὶ θυσίαν αὐτὸν βόσκου προσδεξάμενος, ὁ τὸν Ἰακὼβ ἀγαπήσας καὶ τὸν Ἡσαὺ μισήσας, ὁ τὸν Ἰωσὴφ φυλάξας καὶ τὴν Αἰγυπτίαν καταισχύνας, ὁ τὸν Μωυσέα διασώσας καὶ τοὺς Αἰγυπτίους συντρίψας, ὁ καὶ πάλιν αὐτὸν τὸν Μωυσέα καὶ*

---

1. Genes. 1, 25. 20. 21. **2.** Isa. 40, 12; cf. Apok. Esdrae *ὁ τὸν οὐρανὸν μετρήσας σπιθαμὴν καὶ τὴν γῆν κατέχων δρακήν* (sic) ed. Tischendorf 1866, 32, Pradel S. 39. Zaubertext bei Pradel S. 9, Z. 19 f. *δραμή* ponderis species. **4/5.** I Klem. 59, 3 *τὸν ἀποκτείνοντα καὶ σῴζοντα.* Genes. 6; 7; 9; 10. **6.** Genes. 6, 14 ff.; 7; 8 f. cf. I Klem. 9, 4; Hebr. 11, 7; Justin, dial. c. Tryph. 19. 138; II Apol. c. 7, 2; Apost. Konstit. VIII 12; cf. oratio in infirmos (A. Vassiliev, Anecdota 323, Zeile 16 f.). Oratio Severi (Karl Michel, Gebet und Bild in frühchristl. Zeit, Leipzig, 1902 S. 25, A. 2. 53). Ps. Cypriangebete, Oriens christ. III, 316 Zeile 15. **7.** Genes. 3, 23. **7/8.** Lk. 23, 43; Pradel, Zaubergebet S. 35, 28. Ps. Cypriangebet (Or. christ. III, 319 Zeile 15) *τῇ ὥρᾳ, ᾗ εἰσῆλθεν ὁ λῃστὴς εἰς τὴν παράδεισον.* **8/9.** Genes. 4, 5; cf. 4 Makk. 18, 11; Hebr. 11, 4; Justin dial. c. 19; Apost. Konstit. VIII 12, 12 (s. P. Drews, Untersuch. über die sog. clement. Lit. im VIII. Buch der apost. Konst., Tübingen 1906), 24 f. **9.** Genes. 5, 24; I Klem. 9, 3; Hebr. 11; Justin dial. c. 19; Apost. Konst. VIII 12, 10. **10.** cf. Genes. 6, 2 *(σηραῖς ξίφου* Hs) 2 Petr. 2, 4. 9. **12.** Genes. 19, 24 ff., 2 Petr. 2, 6 *τεφρώσας.* 1 Klem. 11, 1; Justin I Apol. 53, 8; dial. c. 19; Ap. Konst. VIII 12, 10; oratio Severi, Ps. Cypriani (Michel a. a. O. S. 5). **13.** Genes. 19, 26. 30. cf. Alexander Tralles II, 585 gegen Podagra: *ὁρκίζω σὲ τὸ ὄνομα τὸ μέγα Ἰαὼθ Σαβαώθ, ὁ θεὸς ὁ στηρίξας τὴν γῆν καὶ στήσας τὴν θάλατταν ῥεόντων ποταμῶν πλεονα-ζόντων, ὁ ξηράνας τὴν τοῦ Λὼτ γυναῖκα καὶ ποιήσας αὐτὴν ἁλατίνην,* s. Ric. Heim, Incantamenta magica graeca-latina, Jahrb. f. class. Philol. XIX Suppl. 1893, 523. **13/14.** Genes. 20, 9. 14. **14.** Genes. 21, 5; 22, 3 ff. cf. 4 Makk. 18, 11; 1 Klem. 10, 7; Hebr. 11, 8; Apost. Konst. VIII 12, 11. **15.** Genes. 25, 20—31; orat. ad infirmos (Vassiliev S. 323, letzte Zeile). **16/17.** Genes. 37, 2 ff.; 39, 7 ff. orat. ad infirmos (Vassiliev S. 324 Zeile, 1); 4 Makk. 18, 11 ff. Hs *κατασχύντας.* **17/18.** Exod. 2, 5 ff.; c. 5 ff.

τὸν λαὸν στερεώσας καὶ τὸν Σιὼν καὶ τὸν Ὤγ βασιλέα ἐξολοθρεύσας· ὁ τὸν Ἰσραὴλ ὁδηγήσας καὶ τοὺς Χαναναίους ἀπολέσας καὶ τοὺς Αἰγυπτίους ἀπολέσας.

6. *Αὐτὸν ὑμᾶς ὁρκίζω τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα καὶ πᾶσαν φαρμακίαν καὶ σύνθεσιν, τὸν θεὸν τὸν ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιοῦντα αὐτὴν τρέμειν, τὸν ἁπτόμενον τῶν ὀρέων καὶ καπνίζοντα αὐτά.*

7. *Αὐτὸν ὑμᾶς ὁρκίζω τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα τὸν θεόν, ὃν τρέμει πᾶσα ἡ κτίσις, τὸν ἀποστέλλοντα κεραυνούς, καὶ διδόντα ὑετὸν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ποιοῦντα ἀστραπὰς εἰς ὑετόν, τὸν ἐξανατέλλοντα χόρτον τοῖς κτήνεσι καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων δοῦναι τὴν τροφὴν αὐτοῖς εἰς εὔκαιρον, δόντος γὰρ αὐτοῦ αὐτοῖς συλλέξουσιν, ἀνοίξοντος δι' αὐτοῦ τὴν χεῖρα, τὰ σύμπαντα πλησθήσονται χρηστότητος.*

---

1. Jos. 2, 18. **1/2.** Jos. 3, 10 ff. **2/3.** Exod. 14, 10. 23. 30. cf. Hebr. c. 11; Justin dial. c. 131; Ap. Konst. VIII 12, 12; Orig. c. Cels. IV 34 (s. Heim, a. a. O. Jahrb. XIX Suppl. 523, Nr. 168). Vgl. 3 Makk., Oratio Ps. Cyprian. oratio Severi, in infirm. (Vassiliev 323, Zeile 7 von unten). **4/5.** H. liest *συνθεσίαν*, vgl. Pindar, fragm. 205 (Konr. Ziegler, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae, Vratisl. 1905, 17) *μὴ πταίσῃς ἐμὰν σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύδει.* **5/6.** Vgl. Zach. 4, 10; Jerem. 4, 13; Sir. 16, 29; Ps. 103 (104), 32. **6/7.** cf. Nah. 1, 4; Ps. 74, 15 (s. Pradel a. a. O. S. 10, 14; 24, 6 f.), Phylacter. in Paris. gr. 2316, fol. 316 (Reitzenstein, Poimandres 293 Z. 8: *ἐκεῖνον γὰρ τὸν θεὸν ὁρκίζω ὑμᾶς ... τὸν ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιοῦντα* (Hs *ποιῶν*) *αὐτὴν τρέμειν.* Leidens. V VIII 1 und andere Stellen bei Pradel S. 40. Ps. 103 (104), 32; 143 (144); **8/9.** Tab. defix. 271, 26—27 *ὁ ποιῶν ἔκτρομον τὴν γῆν ἅπασαν.* Z. 32—38 *ὁ θεός ... ὃν τὰ ὄρη τρέμει καὶ ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα.* **9/10.** Job 38, 35; Job 5, 10 (cf. Ps. 146 [147], 8). **10/11.** Jerem. 28 (51), 16. **11/12.** Ps. 103 (104), 14; 146 (147), 8. Vgl. Paris. 679—683 (Mithrasliturgie ed. Dieterich S. 12, Z. 32): *οἱ ἄλκιμοι νεανίαι οἱ στρέφοντες ὑπὸ ἐγκέλευσμα τὸν περιδείνητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ καὶ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς καὶ σεισμῶν καὶ κεραυνῶν βολὰς ἀφιέντες.* Vgl. Griech. Kyprianosgebete, Oriens christ. III, 318 Zeile 22. **13/15.** Ps. 103 (104), 27—29; Ps. 144 (145), 15—16; *συλλέξουσιν* vgl. Exod. 16, 4; 16, 17. Die Verwendung dieser Verse im jüdischen Tischsegen, in der Markusliturgie und in griech. Klöstern s. Ed. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristl. und in der griech. Kirche, Leipzig, 1905 (Texte u. Unters. N. F. XIV 2b) S. 28. 55.

II.

Wir wollen nun versuchen, nach bestimmten Gesichtspunkten das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbriefe zu zerteilen und zu gruppieren, und soweit wie möglich mit inhaltlichen oder wörtlich berührenden Parallelen aus den Zaubergebeten belegen. Bei dieser Methode brauchen wir die spätere Entwicklung der christlichen Gebete [1] nicht zu berücksichtigen, da der Gedankengehalt ja doch fast derselbe blieb, nur die Form und Sprache reicher sich gestaltete.

Aus der mit dem Klemensbriefe ungefähr gleichzeitigen Literatur können zum Vergleiche Didache c. 9 und 10; Pastor Hermae mandat. I 1; vision. I 3, 4 und vielleicht noch das Kerygma Petri herangezogen werden, da das in ihm gestreifte Thema der urchristlichen Predigt [2]: Gott, „der die Welt und alles, was in ihr ist, erschaffen hat", sich mit einem Teil unserer Gebete berührt.

An allgemeinsten Epitheta Gottes finden wir I Klem. 59, 3 *δεσπότης* (vgl. 60, 3; 61, 1. 2); 20, 11 *ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων* (32, 2 und öfters, Didache 10, 3) und *κύριος* (I Klem. 60, 1; 61, 1 u. s. f.) [3]. In 2 Makk. 1, 24 beginnt ein Gebet: *Κύριε ὁ θεός.*

Wie schon Euripides sagte: *θεοὺς .. δεσπότας καλεῖν χρεών* [4], war die Beilegung dieses Attributs an die Gottheit in der klassischen Literatur nichts Seltenes; daher auch die häufige Verwendung in den Zauberpapyri [5], z. B. Leidens. V VIII 3 (Jahrb. XVI Suppl. 808): *ἅγιε καὶ δέσποτα πάντων*; Mimaut 282

---

[1]) Siehe darüber aus neuester Zeit P. Drews, Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buche der apostol. Konstitutionen [Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstl. Lebens II. und III. Heft], Tübingen 1906. C. Weyman, Analecta VI, Liturgisches aus Novatian a. a. O. in Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft 1908, S. 575 ff. P. de Puniet, Le nouveau papyrus liturgique d' Oxford, Revue bénédict. 1909, 34—51.

[2]) Schon Apg. 17, 18. 24 und der aus dem Kerygma mitgeteilte Passus bei R. Reitzenstein, Poimandres S. 285.

[3]) Über den Unterschied zwischen *δεσπότης* und *κύριος* s. Ad. Deissmann, Licht vom Osten, Freiburg 1908, 266 ff. V. P. Bang, in Studien und Kritiken 1898, 439 ff. 3 Makk. 2, 2: *δέσποτα πάσης κτίσεως.*

[4]) Car. Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones, Jahrb. für klass. Philologie XXVIII Suppl. 1903, 508 in Hipp. 88.

[5]) Auch in den Fluchtafeln, s. Rich. Wünsch, Inscriptiones Atticae [Inscript. Graecae vol. III] pars III, appendix. Defixionum tabellae 1897 tab. 89[a] 1. 6; 94, 1; 99, 13.

τῷ πάντων δεσπότῃ; Paris. 2196; Brit. Mus. CXXI 527 δεσπότης τῶν ὅλων, 260 δεσπότης κρυφίμων, 676 δέσποτα.

Bei Pindar [1] wird Zeus: ὁ πάντων κύριος genannt, in den Zauberpapyri diese und jene Gottheit: Leidens. W III 4; XIV 6. 20 (Dieterich, Abraxas S. 177, Zeile 8. 23) Leidens. V VII 36; Paris. 255. 629 f.

Ein neues Attribut scheint Klemens in die christliche Literatur einzuführen, wenn er Gott δημιουργὸς τῶν ἁπάντων (59, 2 vgl. 35, 3 ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων; 20, 11 ὁ μέγας δημιουργός; 32, 2) nennt. Denn „im N. T. kommt ὁ δημιουργός nur einmal vor (Hebr. 11, 10) und in der ganzen LXX niemals (von Gott)“ [2]. Es scheint platonische Sprechweise zu sein, Gott den δημιουργὸς (τοῦ κόσμου) zu nennen, während mit diesem Worte in der anderen klassischen Literatur eine mehr untergeordnete Gottheit öfters bedacht wurde [3]. Auch die Zauberpapyri führen dieses Wort nicht in ihrem Wortschatz, wohl aber παντοκράτωρ (I Klem. 1, 1; 60, 4; u. s. f. Vgl. Did. 10, 3; Herm. Vis. III, 3. 5 und andere Stellen): Leidens. W XIV 20 (Dieterich 177, Zeile 23); Leidens. V VII 27. VIII 3; W XXII 4; XIX 11 (Abraxas S. 198, 6 f.). Pap. Brit. Mus. CXXI 734. 1027; R V 12: ὄνομα τοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Wessely 1893). Gebet aus Oxyrhynchus (Wessely, Patrologia orientalis IV 2 S. 195): ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ; cf. Manasse-Gebet (Deissmann, Bibelstudien 1895 S. 52); 2 Makk. 1, 24 f.; 3 Makk. 6, 2.

I Klem. 61, 2: σὺ . . . ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων; cf. 2 Makk. 1, 24 f.: ὁ μόνος βασιλεύς . . In 2 Makk. 13, 4; 3 Makk. 5, 35; Apokal. Joa. 17, 14; 19, 16: βασιλεὺς βασιλέων; ursprünglich Titel orientalischer Könige [4]. Pap. Leidens. W III 4; XIV 6 (Dieterich, Abraxas 177, Zeile 8) βασιλεῦ βασιλέων, V VII 32 (Jahrb. XVI, Suppl. 808) αἰώνων βασιλεῦ; 2 Berol. 53 βασιλεῦ βασιλέων; 1 Berol. 163 βασιλεῦ; Paris. 243 βασιλεῦ μέγιστε; (vgl. Paris. 255) 629 f. μεγαλοκράτωρ βασιλεῦ . . . αἰώνων θεός. Leidens. V VII 7

[1]) R. Wünsch, Deisidaimoniaka im Archiv für Religionswissenschaft XII 1909, 39, ebenda Stellen aus Epiktet und neu edierten Fluchtafeln.

[2]) Ad. Harnack, Der erste Klemensbrief, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1909 S. 60, Anm. 1. Vgl. Apocal. Esdrae (ed. Tischendorf 1866, 32): ὁ πάσης τῆς κτίσεως δημιουργός.

[3]) Vgl. Stelle aus dem Tragiker Antiphan. Myst. fg. 163 bei K. Ziegler, De precation. apud Graec. formis a. a. O. S. 32; Henr. Schmidt, Veteres philosophi, quomodo iudicaverint de precibus a. a. O. S. 52 A. 4 (bei dem Neuplatoniker Proklos).

[4]) Ad. Deissmann, Licht vom Osten, Freib. 1908 S. 265.

(Jahrb. XVI, Suppl. 804) *ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανίων*. Brit. Mus. CXXI 510 *βασιλεύων ἀγαθὸς δαίμων*. Quaestiones s. Bartholomaei (A. Vassiliev, S. 12, Zeile 25): *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*.

Der Doppelausdruck *ἐπουράνιε*[1] *βασιλεῦ* 1 Klem. 61, 2 findet seine Parallelen in den Fluchtafeln von Cypern (Audollent, defix. tabellae 22, 46; 26, 6; 29, 31; 30, 37—38; 31, 30; 32, 33; 33, 36) mit der Formel *ὁ ἐν οὐρανῷ ἔχων τὸ αἰθέριον βασίλειον*: Pap. Paris. 225 *ἐπουρανίους θεούς*; 262 *τὸν ... διέποντα ... σε τὸν ἐπουρανίων* (sic) *σκῆπτρον βασίλειον ἔχοντα*.

I Klem. 35, 3 findet sich noch das Attribut *ὁ πανάγιος*. F. X. Funk hatte dazu in seiner Ausgabe (1901) bemerkt: in litteris christianis primum nobis h. l. occurrit. Allerdings findet sich *πανάγιος* hier in der christlichen Literatur zum erstenmal, daneben aber *ἁγιώτατος* schon Judasbrief 20. Wenn wir uns auf Deissmann[2] verlassen, ist das Wort im Superlativ „häufig im weltlichen und kirchlichen Gebrauch". In einem Briefe eines Christen (zwischen 250—285 n. Chr. geschrieben) wird die Umgebung des Papstes bereits als *οἱ κατ' αὐτὸν ἁγιώτατοι παρεστῶτες* bezeichnet. Übrigens hat Plutarch[3] den Vestalinen den Titel *τῶν παναγῶν παρθένων* gegeben, ganz ähnlich Polux, Dionysius Halic., Maxim. Tyr. Bei späteren Schriftstellern begegnet man dem Worte allenthalben. Philo, de vita contempl. (M 484, 25) scheint *παναγέστατον (σιτίον)*[4] gebraucht zu haben.

I Klem. 59, 3 entnimmt aus Isa. 57, 15 das weitere Prädikat *ἅγιος ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος*. Dieselbe Stelle dürfte übrigens auch für Pap. Berol. I 198 Vorbild sein: *ὁ ἅγιος θεὸς ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος*. Bekanntlich fand sie in den griechischen Liturgien der apostolischen Konstitutionen VIII 11, des Jakobus, Markus usw. Verwendung. Das Attribut *ἅγιος* findet sich in der Zauber- wie Profanliteratur häufig als Epitheton von hl. Orten[5] und

---

[1]) Vgl. Eine Fluchtafel aus Amisos, R. Wünsch, Deisidaimoniaka, Archiv für Religionswissenschaft XII 1909, S. 25. 27 *ὁ ἐν οὐρανῷ καθήμενος*, wobei Wünsch zu *καθήμενος* anführt Paris. 1012. 1026. 2768.

[2]) Licht vom Osten 1908, S. 139 A. 3. Während des Druckes erscheint die Studie von H. Delehaye, Sanctus, Analecta Bollandiana 1909, 2, p. 145—200.

[3]) Fred. C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895 S. 253 zu M 484, 23.

[4]) Einmal M 477, 3 auch *πανιερόν*. Über die Verbindung *ὅσιοι θεοί* (Plato, Phädrus 279 B), *ὅσιοι ἄνδρες* s. K. Ziegler, De precat. formis S. 14. 33; ebenso *ἁγνὰ ... Διὸς κόρα* (Aeschylus) Ziegler S. 34. 55.

[5]) z. B. Pap. Paris. 3027: *ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἁγίῳ ἑαυτοῦ παραδείσῳ*. 2 Berol. 148: *ὁ τόπος ἁγνός*. Brit. Mus. Pap. CXXI col. 9 recto

in Titulaturen von Gottheiten: In Pap. Leidens. W III 4; XIV 6 (Dieterich, Abraxas 177, Zeile 8) ist der *βασιλεὺς βασιλέων* weiterhin genannt *ἅγιε ἁγίων*. W XIV 20: *κύριε ἅγιε*; V VII 32 *κύριε παντοκράτωρ, ἅγιε καὶ δέσποτα πάντων*. Es ist nicht unmöglich [1], daß in diesen Anreden, ebenso wie in den lateinischen Cypriangebeten, in denen der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs *ἅγιος* genannt wird, und in jüdischen Phylakterien die Verwendung des Attributes auf Isa. 6, 3 zurückgeht, wo das Trisagion genannt ist, oder auf 3 Makk. 2, 2. 13—21; 6, 2. Als Anrede in einem Hymnus, der im Poimandres c. XIII näher angegeben ist, soll das *ἅγιος εἶ* [2] neunmal wiederholt werden. In Pap. Paris. 3028 heißt es: *ὅτι ἐπεύχομαι ἅγιον θεόν*.

Anders steht aber die Sachlage dann, wenn der Name einer Gottheit selbst mit dem Attribut *ἅγιος* geschmückt ist. Hier fällt das doxologische Moment weg. Solcherlei Fälle begegnen uns Pap. Leidens. W VII 10 [3] (Dieterich, Abraxas 189, Zeile 26): *Θαὺθ ἅγιος*; in der Fluchtafel von Hadrumet (Audollent 242, 10) wird Hermes [4] *ὁ θεὸς ὁ νεκυαγωγὸς ὁ ἅγιος* genannt, während in einer lateinischen (Audollent 251, II, 16—17) sanctus deus Mercurius erscheint. In andern Fluchtafeln treten eine *Συμφωνία ἁγία* [5], *Εὐλάμων ἅγιος ἁγιαάγιος* (sic) auf [6], in I Berol. 29 ein *ἅγιος Ὠρίων*, in II Berol. 109 ein *ἅγιος ἱέραξ*. Übrigens scheint das Prädikat *ἅγιος* schon früh auf untergeordnete Mächte, Dämonen angewandt worden zu sein. In Paris. 1345 f. werden die Bewohner des Chaos usw. als *ἅγιοι πάρεδροι τοῦ μεγάλου θεοῦ, κραταιοὶ ἀρχιδαίμονες* charakterisiert [7], auch die

Zeile 332: *ναὸν ἅγιον*. Leidens. V VI 36 (Dieterich, Jahrb. XVI Suppl. 806) *ἡγιασμένος τόπος*. Cf. 2 Makk. 1, 29; Jon. 2, 1 f.

[1]) Karl Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902.

[2]) R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 58.

[3]) Abgedruckt bei Reitzenstein S. 22. Auch Leidens. V VII 22 (Jahrb. f. XVI Suppl. 806) *ὁ ἅγιος ἐπίβουλος ἀνέμων*; VII 19: *ἐκ τοῦ θεοῦ ἁγίου*; VII 18: *ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκώς*; VII 20: *ὁ ἅγιος προσαγορευόμενος*. Die Verwendung von *ἁγνός* in Leidens. V IX 3 (Jahrb. 810); 2 Berol. 148; Paris. 851 f.: *ὄμνυμί σοι θεούς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι*. S. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, S. 79, A. 4.

[4]) Ob hier *Ἑρμῆ* zu lesen, s. Rich. Wünsch, Rhein. Museum 55 (1900), Neue Fluchtafeln S. 249. In einem gnostischen Phylacterium gegen Fieber: *ἅγιος Ἀβρασάξ*. Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri VI, 1908 n. 924 (saec. IV).

[5]) Audollent, Tabellae defix. 155[a], 23; 155[b], 21; 164, 29.

[6]) Audollent, Register S. 467, wo die Stellen angegeben sind, dazu sanctus (Audollent 248[a], 1; 289[b], 1); *ἱερὸς Νυμφαῖος κράτιστος* (Audollent 163, 75).

[7]) Siehe Wessely, Neue Zauberpapyri, Abhandlungen 1893, S. 12. 32.

Fluchtafeln haben manche Belege dieser Art, z. B. in jenen aus Syrien (Audollent 15, 52) wird der Dämon angesprochen: *ἅγιος καὶ δυνατὸς σύ*; Audollent 16, I, 15 *πάρεδροι οἱ σοῦ ἅγιοι*[1]. Auch die unterirdischen Götter heißen *οἱ ἅγιοι ἐνφέρνιοι* (besonders in den sethianischen Fluchtafeln, z. B. Audollent 155[b], 3 und öfters, ein andermal wird allerdings dieses Attribut in Frage gestellt (Audollent 190, 1—2): si quicquam sanctitatis habetis. Offenbar wurden in Analogie der Zuwendung des Prädikates *ἅγιος* an niedere Dämonen auch die Engel damit geschmückt[2]. Die sethianischen Tafeln[3] bieten Beispiele genug, wo *ἄγγελοι ἅγιοι*[4] genannt sind.

Es wäre noch die große Anzahl von Fällen zuzurechnen, wo die *ἅγια ὀνόματα* angerufen werden, welche zumeist den Namen einer Gottheit[5] ersetzen. Über diese Gattung geben die Register der Zauberpapyri-Ausgaben genügend Aufschluß. Auch Eigenschaften werden durch Beifügung des *ἅγιος* deificiert, z. B. Poimandres c. 13[6] *γνῶσις ἁγία;* oder es wird die Quelle (Genes. 24, 16; 14, 7) von Philo[7] als *θεία σοφία* symbolisiert und daher *ἁγία* genannt.

In I Klem. 59, 3: *ὁ μόνος ὕψιστος ἐν ὑψίστοις* führen F. X. Funk[8] und Ed. v. d. Goltz (S. 198)[9] dieses Epitheton auf Jsa. 57, 15 zurück. Der letztere Gelehrte hat noch aus der ersten Benediktion der jüdischen Šmone Esre-Gebete eine Parallele

[1]) In sethian. Tafeln *ἅγιοι πάρεδροι* öfters (Audollent 155[b], 21; 162, 22); Pap. Paris. 1347—1348: *ἁγίους . . . παρέδρους τοῦ μεγάλου θεοῦ.*

[2]) Ähnlich wie auch die Engel *κύριοι ἄγγελοι* genannt werden. R. Wünsch, Deisidaimoniaka im Archiv für Religionswissenschaft XII, 1909, S. 38; S. 39 *ἄγγελοι = δαίμονες* Pap. Brit. Mus. CXXI, Z. 894, Wessely, Denkschriften d. Akad. d. Wiss. in Wien 1893, 50.

[3]) Audollent 155[a], 44—45; 155[b], 20; 156, 39; 157, 18—19; 162, 22; 163, 34; 164, 29; 168[b], 7; 187, 54.

[4]) z. B. Zauberpapyrus R. 1, Zeile 42 (IV. Jahrh.): Wessely, Denkschriften d. Akad. Wien 1893, 66. Vgl. dieses Epitheton in der angeblichen Planeteninschrift am Theater zu Milet; Ad Deissmann, Licht vom Osten 328.

[5]) In den Ausgaben von Wessely, Parthey, auch bei Audollent. Z. B. Leidens. V VII 18 *ἐγὼ . . . προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων*; Brit. Mus. CXXI col. 7 recto Zeile 396: *ὁρκίζω ὑμᾶς ἅγια ὀνόματα τῆς Κυπρίδος*; ebenda Zeile 451 f. Über *ὄνομα* = Person s. Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 143; Neue Bibelstudien 1897, S. 24.

[6]) Reitzenstein S. 346, Zeile 12.

[7]) de fuga et inventione, ed. Leop. Cohn und P. Wendland, Philonis Alex. opera vol. III. Berol. 1898, 152.

[8]) Patres Apostol. Vol I editio II, Tub. 1901, 174.

[9]) Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901.

beigebracht; eine andere bietet auch Paris. 1068: *ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ;* die beiden Rachegebete von Rheneia (c. 100 v. Chr.) beginnen: *ἐπικαλοῦμαι . . . τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον*[1].

Ein weiteres Attribut führt Klemens in dem Satze ein, c. 59, 1: *ὁ μόνος εὐεργέτης πνευμάτων καὶ θεὸς πάσης σαρκός;* cf. c. 20, 11: *δεσπότης . . . εὐεργετῶν τὰ πάντα* (vgl. 64, 1). Vgl. das jüdische Dankgebet bei Philo de special. legg. I (de victimis c. 6) *σωτῆρ τε καὶ εὐεργέτης*[2].

Da der letztere Ausdruck „Herr der Geister und alles Fleisches" auf Num. 16, 22; 27, 16 zurückgeht, so darf es uns nicht auffallen, wenn er in den ebengenannten Racheinschriften ebenfalls vorkommt[3]. Wohl aber beansprucht das Attribut *εὐεργέτης* größere Aufmerksamkeit, das als Titel weltlicher Fürsten im Altertum vorkommt[4]. In I Berol., Zeile 88 (Parthey S. 122) ist es auf Gott angewandt: *ἔξω φίλον σε πάρεδρον εὐεργέτην θεὸν ὑπηρεθοῦντά μοι.* In Leidens. V VII 6 f. (Jahrb. XVI Suppl. 806 f.) werden die *θεοὶ οὐράνιοι* genannt: *ὦ πάσης γέννης κτίσται καὶ εὐεργέται . . . ὦ τῶν πνευμάτων ἐξεγερταί.* In dem Pariser Zauberbuch ist der Ausdruck *θεὲ θεῶν εὐεργέτα* zweimal gebraucht (V. 993. 1048); in Brit. Mus. CXXII, 29 (Wessely 1893): *ἐπάκουσόν μου Ἑρμῆ εὐεργέτα φαρμάκων* (ob letzteres so zu lesen, ist zweifelhaft).

I Klem. 60, 1: *δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασιν* (vgl. 2 Paral. 12, 6; Tob. 3, 2 usw.). Aus den Papyri sind zwei Parallelen bekannt: Leidens. W XVII 35—40 (Dieterich, Abraxas 196 Zeile 7): *κύριε τῆς ζωῆς, οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκινεῖται.* Leidens. V VIII 9 (Jahrb. XVI Suppl. 809): *βασιλεύων . . . οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκλείεται* (sic).

Leidens. V V 31 (Jahrb. XVI Suppl. 803, 31): *ὁ μέγας καὶ ἄῤῥητος καὶ ὅσιος καὶ δίκαιος . . . δαίμων.* V VI 8. 9 (804): *ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανίων . . ., ὁ τὸ δίκαιον ἔχων.* Pap. Brit. Mus. XLVI 149 f. (Wessely 1888, 130): *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ὁ μισῶν ἀδικήματα γίνεσθαι ἐν τῷ κόσμῳ.*

---

[1]) Ad. Deissmann, Licht vom Osten S. 306 ff. Über den Begriff *θεὸς ὕψιστος* im Mithraskulte s. Reitzenstein, Poimandres, S. 154 A. 2.

[2]) ed. Cohn vol. V, S. 50, 16; de vict. c. 8, S. 54, 5.

[3]) Ebenso in einer ägyptischen Inschrift aus dem J. 344: Alb. Dumont, Bulletin de corresp. hellénique 1877/1878 p. 321 f. Syxtus in Ephemerides liturgicae XXIII 1909, 67.

[4]) Ad. Deissmann, Licht vom Osten, S. 178 ff. U. Wilcken, Heidnisches und Christliches aus Ägypten, Archiv für Papyrusforschung I 1901, 483: Königstitulatur *ἔκγονος θεῶν εὐεργετῶν.*

I Klem. 60, 1: *θαυμαστὸς ἐν ἰσχύει* (cf. Sir. 43, 29. 20). Paris. 1024: *κύριε ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων*; (1653: *δὸς ἰσχὺν . . . τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ*), 1665 *δὸς ἰσχὺν καὶ θάρσος καὶ δύναμιν τῷ θεῷ.*

I Klem. 61, 3: *ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα . . . μεθ' ἡμῶν.* Vgl. Paris. 2036: *εἰ δυνατὸς εἶ ἐπιτελέσαι τὸ . . .*; Fluchtafel aus Syrien (Audollent 15, 52): *ἅγιος καὶ δυνατὸς σύ.* In Leidens. W VII 14 beschwört der Magier den Gott: *ποίησόν με γενέσθαι λύκον . . . ἢ ὃ θέλεις ὅτι δυνατὸς εἶ* (Dieterich, Abraxas, S. 190, Zeile 4). Übrigens auch Didache 10, 3. 4 beruft sich der Betende auf Gottes Macht: *ὅτι δυνατὸς εἶ.*

I Klem. 60, 1: *ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς ὁρωμένοις* (cf. Sap. 13, 1; Hebr. 11, 1; Apok. 15, 4; Mt. 19, 17; Mk. 10, 18; Lk. 18, 19: *οὐθεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*)[1]. Auf Weiheinschriften wird auch Nero *ἀγαθὸς θεὸς*[2] genannt. Aus Zauberpapyri kenne ich nur Brit. Mus. CXXI col. 4 recto Z. 500 *ὁ ἀγαθὸς δαίμων;* Paris. 1067: *ὁ ἱλαρὸς ἀγαθὸς δαίμων* und Leidens. W XVII 25: *σὺ εἶ . . ὁ γεννῶν ἀγαθά* (Dieterich, Abraxas 192, 18)[3].

Ein weiteres Attribut Gottes im Dankgebet des ersten Klemensbriefes ist *ἐπόπτης*: I Klem. 64, 1: *ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων*; 59, 3: *τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις, τὸν ἐπόπτην ἀνθρωπίνων ἔργων* und zwei Sätze später *τοῦ παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον.* Als Parallelen aus der LXX werden angeführt: Sirach 16, 18. 19 *ἄβυσσος . . . ἐπισκοπῇ αὐτοῦ*; vgl. Job 10, 12; Ps. 32, 13; Esth. 5, 1 und aus dem N. T. Luk. 1, 48 (v. d. Goltz, S. 199; Funk edit. 2. Aufl. S. 177). Ad. Deissmann[4] führte noch weitere Parallelen an: 2 Makk. 3, 39; 7, 35; 3 Makk 2, 21; Job 34, 23; Aristeasbrief 16 und macht darauf aufmerksam, daß in einer Ehrenschrift des Kaisers Augustus, welche noch zu seinen Lebzeiten in Pergamon[5] errichtet wurde, der Kaiser, *θεοῦ υἱός*, genannt wird *πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐπόπτης.* In den Zauberpapyri finden wir nun

[1]) S. Fr. Pradel, Griech. u. südital. Gebete a. a. O. S. 38. 43.

[2]) Deissmann, Licht vom Osten S. 250.

[3]) Bitten aus dem Altertum um *τἀγαθά* an die Gottheit bei Henr. Schmidt, Veteres philosophi a. a. O. S. 6. 10. 18. 25. 37. 39.

[4]) Licht vom Osten S. 251 und Anm. 1 derselben Seite; S. 341.

[5]) Konr. Ziegler. De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae 1905, S. 67 f.—76 zählt die Worte auf, durch die in der griechischen wie lateinischen Literatur die Gottheit als beaufsichtigend genannt wird: S. 68 *ἐπίσκοπος, ἐπισκοπεῖν* (S. 69), *ἔφορος* (S. 69), *ἐπόπτης* (S. 70), *ἐπόψιος, ἐφορᾶν* (S. 70), *ἐποπτεύειν, ὁρᾶν, ἐπισκέψασθαι, ἐφορεύειν* (S. 71), *ἐπιδεῖν* (cf. S. 34), *ἰδεῖν;* aspicere, respectare, respicere, vultus advertere, videre, tutor.)

ebenfalls wörtliche wie auch inhaltliche Berührungen in größerer Anzahl: I Berol. 259 (Parthey S. 127) *ἔποπτος πᾶσιν ἀνθρώποις*, 261 *ποιήσατέ με τὸν δεῖνα ἐπόπτην πᾶσιν ἀνθρώποις*. Leidens. V VII 26 (Jahrb. XVI Suppl. 808) *τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον*. C. Wessely[1] hat zwei Parallelen aus Paris. 1345 ff. und Brit. Mus. CXXI col. 8 recto Zeile 358 ff. nebeneinander gestellt, wo die *ἅγιοι*, d. s. Chaos-Erebos-Bewohner, genannt werden:

Paris. 1353: *ἀθεωρήτων ἐφόπτας κρυφίμων . . .*

Brit. Mus. CXXI col. 8 recto Z. 360: *ἐπόπτας ἀθεωρήτων δεσπότας κρυφίμων φύλακας* (vgl. Z. 581 *ἐπόπτῃ παιδί*).

In demselben Pariser Zauberpapyrus werden dieselben *ἅγιοι* auch *παντεπόπται* (Zeile 1369) genannt; wie auch in der Bleitafel von Hadrumet (Audollent 271, Zeile 36, Seite 374) *ὁ κύριος αἰώνιος ἀθάνατος παντεφόπτης*.

In ähnlichem Sinne wird auch *ἐπίσκοπος*[2] in den Zauberpapyri verwendet. Paris. 2317: *νερτέρων ἐπίσκοπος* (vgl. 2264); der Ausdruck *νερτέρων* entspricht dem klementinischen[3] *ἀβύσσων*. Paris. 2721: *καὶ πρός με ἐπίσκοπος ἦσα μεγίστη*. In I Berol. 303[a] wird Abraxas und Adonai gebeten *ἐπισκοπιάζειν*. Neben dem Substantiv zeigen aber auch die Zeitwörter die beaufsichtigende Macht der Gottheit an: Leidens. W II 19; XIII 26 (Dieterich, Abraxas 175. 176 Zeile 1 ff. 4) *τὸν αὐτογέννητον θεὸν τὸν πάντα ὁρῶντα*; W XIV 20 (Dieterich 177, 23) *ἐπίβλεψόν μου τῇ γενέσει*; W XVII 21 (Dieterich 195, 12) *οὗ . . . ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων*. Auch die Rachegebete von Rheneia[4] (100 v. Christus) sprechen: *κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ*.

I Klem. 59, 3. 4 werden zweimal die Prädikate *βοηθὸς* und je einmal *σωτὴρ* und *ἀντιλήμπτωρ* von Gott ausgesagt, die auf Judith 9, 11, wenigstens das erst- und letztgenannte, zurückgehen. Aus Paris. Z. 1953 kann ich nur eine schwache

---

[1]) Neue griechische Zauberpapyri 1893 S. 12 und 32 Anm., wo er auch über die Formen *ἐφόπτης* und *ἐπόπτης* sich verbreitet.

[2]) Als Beiwort des Anubis s. R. Wünsch, Deisidaimoniaka, Archiv für Religionswissenschaft XII, 1909 S. 6. In anderer Beziehung s. Deissmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897, 57 f.

[3]) Vgl. I Klem. 50 *ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ*; Ad. Harnack, Der erste Klemensbrief, Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. der Wiss., S. 51. 52.

[4]) Deissmann, Licht vom Osten S. 307.

Parallele anführen: *ἵν᾽ ἔχω αὐτὸν μετ᾽ ἐμοῦ βοηθὸν καὶ ἔκδικον, ἐφ᾽ αἷς ἐὰν χρήζω πραγματείαις*, während Deissmann[1] die Verwendung von *ἀντιλήμπτωρ* als Anrede an einen König (158/157 vor Chr.) in der Bedeutung von Helfer der Bedrängten nachweist. Das Attribut *σωτήρ* (cf. Martyr. Polycarpi c. 19) erhält Zeus[2] in der klassischen Literatur öfters, ebenso Poseidon[3], und in späterer Zeit auch die römischen Kaiser[4].

Unter den Epitheta, die I Klem. 59, 3 im Anschluß an LXX-Stellen zur Charakteristik der Eigenschaften Gottes verwendet werden, sei noch der Satz hervorgehoben: „der erhöht die Demütigen und erniedrigt die Hohen" (cf. Job 5, 11 und andere Stellen). Er hat ein Gegenstück in Leidens. V VII 11 (Jahrb. XVI Suppl. 807), wo die *θεοὶ οὐράνιοι* genannt sind: *ὦ τῶν ὑπερεχόντων ὑποτάκται, ὦ τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί.*

Das Prädikat *ἀόρατος* (Leidens. V XI 18, Jahrb. f. XVI, Suppl. 814, und Leidens. V XV 21 [S. 817]) oder *ἀκαταφρόνητος* (Leidens. V V, 32, Jahrb. 803) wird in Leidens. W VII 7 (Dieterich, Abraxas S. 189, 22) in erweiterter Form also ausgedrückt: *ἅγιος οὗ οὐδεὶς ὑποφέρει θεῶν τὴν ἀληθινὴν ὄψιν ἰδεῖν*[5] *τοῦ προσώπου*, ähnlich in Leidens. V VII 19: *ὁ θεός, ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ οὐδὲ προπετῶς ὀνομάζει.*

Nach dem Gebrauch der Zauberpapyri dürfen wir auch *πολυύμνητος*[6] zu den Epitheta Gottes (Leidens. W XIV 20; Dieterich, Abraxas 177, Zeile 23) zählen, das I Klem. 34, 5 in anderer Form zum Ausdruck kommt, wo der Engel Lobpreis gemäß Dan. 7, 10; Isa. 6, 3 liturgisch verwertet wird. Auf die erstere (Dan. 7, 10) Stelle *μύριαι μυριάδες παρειστήκεσαν αὐτῷ*

[1]) Bibelstudien, Marburg 1895, 86. In dem christl. liturgischen Papyrus von Oxford s. P. de Puniet Revue bénédict. 1909, 38 ff. *ἀντιλήμπτωρ.*

[2]) Ziegler a. a. O. S. 36. 54—56.

[3]) C. Ausfeld a. a. O. S. 513, A. 1; 516.

[4]) Deissmann, Licht vom Osten 1908, 265, der auch auf die Aufsätze von Harnack und Wendland aufmerksam macht. Bei den Neuplatonikern (Proklus) werden auch Sonne, Mond und Sterne als *σωτῆρες* bezeichnet. H. Koch, Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen 1900, 242.

[5]) In I Klem. 34, 7 wird Isa. 64, 4; 65, 2: „Kein Auge hat es gesehen" u. s. f. auf die Teilnahme an den herrlichen Verheißungen bezogen, wie auch die Stellen später ebenso in den Liturgien verwendet wurden, siehe P. Drews, Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie 1906, 161 ff. Im Kerygma Petri: *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ.* R. Reitzenstein, Poimandres S. 285.

[6]) In der klassischen Literatur auch *πολυτίμητος* s. K. Ziegler a. a. O. S. 14. 29.

scheint I Berol. col. 3, Zeile 207 (Parthey 125) zurückzugehen: *ὁ κτίσας δεκάνους κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων ἄφατοι.* Dagegen ist Isa. 6, 3 durch folgende heidnische Parallelen aus den Zauberpapyri inhaltlich berührt:

Leidens. W XIX 7—10 (Dieterich, Abraxas 198, 6): *ἐπικαλοῦμαί σε . . τὸν ὄντα ἕνα μόνον . . ., ὃν οἱ θεοὶ προσκυνοῦσιν.*

cf. W XVII 40 (Abraxas 196, 10): *ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν . . ., οὗ αἱ Μοῦσαι ὑμνοῦσι τὸ ἔνδοξον ὄνομα.*

Leidens. V VIII 8 f. (Jahrb. XVI Suppl. 807): *κύριε τῆς ζωῆς . . ., οὗ τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον οἱ ἄγγελοι ὑμνοῦσιν.*

Vgl. Vindob. R 1 (Wessely 1893, 65) Zeile 6: *ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὃν οἱ οὐρανοὶ εὐλογοῦσιν καὶ ἄνθρωποι δεδίασιν κτλ.*

Wir haben nur noch ein einziges Prädikat zu behandeln, das zugleich zur Beschreibung der einzelnen schöpferischen Werke überleitet. I Klem. 59, 3 wird Gott genannt *ὁ παντὸς πνεύματος κτίστης;* 60, 1: *σὺ κύριε τὴν οἰκουμένην ἔκτισας* (vgl. Didache 10, 3: *σὺ δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου;* Herm. Vis. I 3, 4: *κτίσας τὸν κόσμον*). Zu den Worten des Klemens wird auf die Vorbilder in Amos 4, 13; Ps. 88, 12. 13; 2 Makk. 1, 24 usw. verwiesen (v. d. Goltz S. 203; Funk II edit. S. 177). Die Zauberpapyri bieten aber eine Reihe von Parallelen: Leidens. W II 19; XIII 26 (Dieterich, Abraxas S. 175. 176, Zeile 1—4): *τὸν τὰ πάντα κτίσαντα, σὲ τὸν αὐτογέννητον θεόν κτλ.* In der Fluchtafel von Hadrumet (Audollent 271, Zeile 10 S. 376) heißt es: *ὁρκίζω σε τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν θάλασσαν,* wozu Wünsch, Deissmann[1] u. andere auf eine Stelle im Gebet des Manasse verweisen: *κύριε κοσμοκράτορ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ.* Ich möchte ein weiteres Dokument dieses Inhalts anführen: ein Privatgebet aus Oxyrhynchus (saec. III—IV)[2]: *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλλατταν καὶ πάντα*

[1]) Wünsch, Antike Fluchtafeln, Bonn 1907, 21. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 38.

[2]) Aus Oxyrhynchus Papyri III, p. 12—13 abgedruckt bei C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrologia orientalis tom. IV, fasc. 2, Paris 1907] Nr. 21. Vgl. dazu die Stellen aus den christlichen Zaubergebeten bei Fr. Pradel, Griechische und südital. Gebete a. a. O. 1907, S. 8, Zeile 1—3, 8, 18, 29; S. 9, Z. 20; S. 16, Z. 20—23; S. 17, 13—15; S. 19, Z. 9; S. 24, Zeile 6—1 ; und seine Sammlung S. 39 ff.

τὰ ἐν αὐτοῖς. Legen wir noch in der angeführten Klemensstelle Wert darauf, daß Gott auch als Erschaffer der Geisteswesen gepriesen wird, so können wir als Gegenstücke anführen: Leidens. V VIII 1 (Jahrb. XVI, Suppl. 808) *τρέμουσιν . . πνεύματα πάντα τὰ φύντα*; vgl. V VII 32: *καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις;* Brit. Mus. CXXI 270 *κτίσαντα ἄγγελον;* 1029 *κτίστης τῶν θεῶν* (Wessely 1893); 1 Berol. col. 3, Zeile 207 (Parthey 125) *ὁ κτίσας δεκάνους κραταιούς*. In I Klem. 59, 3 wird der Name Gottes *ἀρχέγονον πάσης κτίσεως* genannt, in Paris. 1459 dagegen: *ἐπικαλοῦμαι χάος ἀρχέγονον ἔρεβος*. Dieselben Gedanken bieten die Zauberpapyri noch mit dem auch bei Klemens verwendeten Worte: Schöpfung der *οἰκουμένη*:

Leidens. V (Jahrb. XVI, Suppl. 760): *ᾧ ἡ πᾶσα κτίσις ὑπόκειται*. W XVII 25 (Dieterich, Abraxas 195, Zeile 15): *σὺ εἶ . . . ὁ τροφῶν τὴν οἰκουμένην*. W VIII 17 (192, 18) *κύριος τῆς οἰκουμένης*.

II Berol. 101 ff.: *σὲ . . . τὸν μέγαν, ᾧ ὑπετάγη πᾶσα φύσις, ὃς κατοικεῖς τὴν ὅλην οἰκουμένην*. Vgl. Leidens. W XVII 5 (Dieterich, Abraxas 194, 19): *θεὸς ὁ τὰ πάντα διοικῶν τὰ κατὰ τὴν κτίσιν*.

Klemens führt die schöpferischen und welterhaltenden Akte einzeln an und beginnt (60, 1): *σὺ γὰρ τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας* und bald darau heißt es weiter: *ὁ σοφὸς ἐν τῷ κτίζειν καὶ συνετὸς ἐν τῷ τὰ γενόμενα ἑδράσαι*. (Vgl. 1 Klem. 33, 3: *τῷ . . . αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήρισε καὶ τῇ . . . αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς*. Herm. Vis. I, 3. 4: *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καὶ κραταιᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον*). Zweifellos beruht der Ausdruck *σύστασις κόσμου* auf Sap. 7, 17, wo erwähnt wird: *εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων*[1]. In den Zauberpapyri findet man nur schwache Parallelen: Leidens. W XVI (Dieterich, Abraxas S. 184, Zeile 101): *κύριος ὃς τά τε προόντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὰ μέλλοντα ἔστησε καὶ οὐκέτι ἠτάκτησε τῶν ἀέρων*. Leidens. V VIII 3 (Jahrb. XVI, Suppl. 808): *κύριε . . ., σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει*. Das Wort *σύστασις* findet man in den Papyri öfters verwendet, zumeist aber im Sinne des Vollzugs der Zauberhandlung, was mit unserer klementinischen Stelle keine Verwandtschaft hat (z. B. Paris. 209 f. 260. 777. 930).

[1]) v. d. Goltz, Das Gebet a. a. O., S. 203, A. 1; Funk, Patres Apost. ed. II, vol. I, 177. Vgl. 3 Makk. 2, 9.

Im 20. Kapitel beginnt eine Schilderung der einzelnen Teile des Weltalls, welche unter Gottes Leitung ihre Aufgabe und ihren Lauf in Ordnung vollziehen. Da Klemens bekanntlich den Korinthern Beispiele für Gehorsam und Unterordnung unter eine Obrigkeit geben will, so wird öfters in negativer, aber auch in positiver Form die reflektierende Mahnung angebracht: all das ist Gott untertan[1] (c. 20, 1 *ὑποτάσσονται αὐτῷ*) oder steht andern nicht im Wege (20, 2 *μηδὲν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα*). Zweifellos gehörten nicht all diese Satzstücke zum ursprünglichen Dankgebet, sondern sind teilweise auf die im Briefe verfolgte Tendenz zurückzuführen. Dazu sind auch Ausdrücke wie I Klem. 20, 3 zu rechnen: *ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως*; 20, 4 *γῆ . . . μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσά τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ*; oder 20, 8 *ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται*; 20, 10 *δίχα ἐλλείψεως* u. s. f.

Klemens führt nun folgende Beobachtungen in der Gesetzmäßigkeit der Natur auf:

In cap. 20, 1: *οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ*. Die Zauberpapyri drücken öfters auch die Untertänigkeit der Schöpfung unter die Gottheit aus: Pap. Leidens. W II 20 f. XIII 27 f. (Dieterich, Abraxas 176, Zeile 9 f.): *διὸ καὶ πάντα ὑποτέτακταί σοι*[2]; Leidens. V VIII 14 (Jahrb. XVI. Suppl. 809): *σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ καὶ μηδεὶς δαιμόνων . . . ἐναντιωθήσεταί μοι.* Der Gedanke, daß die Himmel Gott unterworfen sind, ist in Leidens. W XVII 35 f. (Dieterich, Abraxas 196, 7) also formuliert: *ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς*; übrigens nähert sich ein Satz in Brit. Mus. 46, 476 (Wessely I, 139) mehr dem klementinischen Wortlaut: *κύριος . . . σαλεύων τὸν οὐρανόν.*

Inhaltlich verwandt mit dem eben angeführten Satz bei Klemens ist ein zweiter, den er c. 32, 3 ausspricht: *τῷ . . . αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήρισεν*, der im Pastor Hermae Vis. I 3, 4 folgende Form erhält: *τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανόν.* Besonders die Fluchtafel 242, 21—22 (Audollent) enthält hierzu eine treffende Parallele: *ὁ θεὸς ὁ τῶν οὐρανίων στερεωμάτων δεσπόζων*; ähnlich sagt auch I Berol. col. 3 Zeile 163:

---

[1]) Vgl. 32, 3 *τῇ . . διατάξει*; Leidens. W VII 7 (Dieterich, Abraxas 189, Zeile 22): *σὲ μόνον . . . ἐν κόσμῳ διατάξαντα θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.*

[2]) Cf. II Berol. 101 f.: *σε καλῶ τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ . . , ᾧ ὑπετάγη πᾶσα φύσις.*

αἰῶνα κατεστηριγμένον und das Gebet in Quaestiones s. Bartholomaei (A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina Moskau 1893, S. 12, Zeile 27): *ὁ τὰ μεγέθη τοῦ οὐρανοῦ συνστησάμενος λόγῳ τὰ πάντα, ὁ ἐκ γνόφων ἁρμονίων πόλους οὐρανίους συνστησάμενος καὶ συμπήξας.* Zu erwähnen ist noch Paris. 1293 ff.: *ἄρκτε θεὰ μεγίστη ἄρχουσα οὐρανοῦ, βασιλεύουσα πόλου, ἀστέρων ὑπερτάτη . . .*

I Klem. 20, 2 wird der Wechsel von Tag und Nacht eingeführt: *ἡμέρα τε καὶ νὺξ . . . δρόμον διανύουσιν.* Inhaltlich, wie wörtlich berühren sich damit folgende Stellen: Leidens. V VIII 3 (Jahrb. XVI, Suppl. 808, vgl. 778) *ἡελίου μήνης τε δρόμος νυκτὸς τε καὶ ἠοῦς;* Paris. 2789 in einem Hymnus an Selene: *ἡελίου δρόμον ἴσον*; Brit. Mus. 46, 100 (Wessely I, 129) *σε . . . τὸν κτίσαντα νύκτα καὶ ἡμέραν.*

I Klem. 20, 3 führt den soeben begonnenen Gedanken weiter aus: *ἥλιος τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ . . . ἐξελίσσουσιν τοὺς ὑποτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς,* wobei er wohl nur in Abwechslung zu dem eben verwendeten *δρόμους* jetzt *ὁρισμοὺς* wählte. Wir wissen, daß in den Zauberpapyri die beiden Zeichen für *ἥλιος καὶ σελήνη*[1] öfters nebeneinander stehen, daß also ihre Verbindung eine ganz gebräuchliche war. Z. B. Paris. 245: *Ἅδης, οὐρανός, ἥλιος καὶ σελήνη, χορὸς ἀστέρων, ἐπιφανὴς σύμπας κόσμος.* Leidens. W II 20. XIII 27 (Dieterich, Abraxas 176, Zeile 5 f.): *σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν . . ., σελήνῃ . . δρόμους ἔχειν τακτούς.* Die Schöpfung der *ἀστέρες* findet noch in folgenden zwei Stellen Ausdruck: Leidens. W IV 12 f.; XI 2 f. (Dieterich, Abraxas 182, Zeile 7) *ὃς ἄλλους ἀγλαομορφουμένους τοὺς ἀστέρας . . κτίζων*; Fluchtafel von Hadrumet (Audollent 271, Zeile 23) *ὁρκίζω . . τὸν φωστῆρα καὶ ἄστρα ἐν οὐρανῷ ποιήσαντα* (cf. Genes. 1, 17).

Klemens (32, 3[b]) verweist dann auf die Teilung von Wasser und Land im Schöpfungsakte, wobei er zweifellos von Genes. 1, 4 *(καὶ διεχώρισεν)* und Proverb. 8, 29 *(θεμέλια τῆς γῆς)* abhängig war, als er den Satz abfaßte: *γῆν τε διεχώρισεν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν ὕδατος καὶ ἥδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον.* Ähnlich spricht Pastor Hermae Vis. I 3, 4: *θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων* (cf. Isa. 42, 5; Ps. 32, 6; 135, 6; Jerem. 10, 12). Hierzu kenne ich nur Parallelen in der Fluchtafel von Hadrumet (Audollent 271, 18) *τὸν συνστρέφοντα τὴν γῆν*

[1]) Z. B. Leidens. W VI 44. VIII 22 und öfters im Pap. Paris. Wessely I Vorwort); ebenso im I Berol. (Parthey).

ἐπὶ τῶν θεμελίων αὐτοῖς . ., und in dem Gebet der Quaestiones s. Barthol. (A. Vassiliev, Anecdota, S. 12, Zeile 30): *ὁ θεμελίους ὑδάτων συνστησάμενος ἐπὶ τῷ αὐτῷ*, Zeile 32: *ὁ τὴν γῆν ἑδράσας καὶ μὴ εὐδοκήσας αὐτὴν ἀπολέσθαι . . .*

Klemens (c. 32, 3) fährt mit der Erwähnung der Schöpfung der Tiere auf der Erde fort *(τά τε ἐν αὐτῇ ζῷα φοιτῶντα)*, während er c. 20, 10 auf die Gesetzmäßigkeit des Zusammenlebens der kleinsten Lebewesen aufmerksam macht *(τά τε ἐλάχιστα τῶν ζῴων . . .)*. Hierzu ist nur die schwache Parallele aus Leidens. V X 6 f. (Jahrb. XVI, Suppl. 812) anzumerken: *τὸ ἱερὸν Οὔφωρ, τὸ ἀληθές . . ., δἰ οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλύφεται πάντα ξόανα.*

In c. 20, 6. 7. 8; 32, 3 gedenkt Klemens der Schöpfung des Meeres und dessen Grenzen (Job 38, 11); an inhaltsähnlichen Sätzen finden wir in I Berol. col. 2, Zeile 120: *πήξει δὲ ποταμοὺς καὶ θάλασσαν συντόμως καὶ ὅπως ἐνδιατρέχῃς σταδίους κτλ.*; Leidens. V VII 13 (Jahrb. XVI, Suppl. 807) *ὦ θεοί . . ., ὦ τῶν κυμάτων ἐξεγέρται;* vgl. Gebet des Manasse (R. Wünsch, Antike Fluchtafeln 1907, S. 21 Anm.) *ὁ πηδήσας τὴν θάλασσαν τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματος αὐτοῦ* (cf. Ps. 32, 9 *διὰ φωνῆς προστάγματος*).

I Klemens 20, 10 wird auf die *ἀνέμων σταθμοὶ*[1] verwiesen, welche zur gegebenen Zeit den Dienst ohne Widerspruch versehen. Zweifellos werden wir an Job 28, 25 erinnert; immerhin dürfen die Sätze als inhaltliche Anklänge angemerkt werden: Leidens. V VII 34 (Jahrb. XVI, Suppl. 808): *τίς δ' ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα*; Leidens. V VII 13 (807) *ὦ θεοὶ . ., ὦ τῶν ἀνέμων ὁδηγοί.* Das Gebet in den Quaestiones S. Barthol. (A. Vassiliev S. 12, Zeile 32) *ὁ . . γῆν ὑετῶν πληρώσας.* Leidens. V III 14 (798) *ὁ ἐκ τῶν δ' μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσείων.*

In demselben Satze erinnert Klemens (20, 10) die Korinther an die ewigfließenden Quellen und ihren Nutzen: *ἀέναοι . . πηγαί*, ein Ausdruck, der später in den Dankgebeten beibehalten wurde, übrigens schon bei Hesiod vorkommt[2], ebenso in Sap. 11, 6: *ἀντὶ μὲν πηγῆς ἀενάου ποταμοῦ* und bei Philo de fuga et inventione c. 199 und de victim. 7 Verwendung fand. Philo exegesiert Jerem.

[1]) Hier mag auch an die *δ' (τέσσαρες) ἄνεμοι* erinnert werden, in Leidens. V VII 27, W XVII 14; Paris. 1606 und öfters; auch in LXX, N. T., apost. Vätern (Did.), eine Bezeichnung für die vier Himmelsrichtungen. Vgl. Ad. Deissmann, Neue Bibelstudien 1897, 75.

[2]) Vgl. C. Weyman, Liturgisches aus Novatian und dem Martyrium der kappadok. Drillinge, Hist. Jahrb. 1908, 581. Philo, de vict. 7 (ed. L. Cohn, vol. V 1906, 73 Zeile 15): *ἡ ἀέναος τῶν καλῶν πηγή.*

2, 13: *ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζωῆς* [A S_2 *ζῶντος*] mit *πηγή τοῦ ζῆν . . ἀένναος*. In I Berol. Zeile 235 werden die *πηγαὶ δίχα οὐσίας* genannt; bei Philo, de vict. 6 die *ποταμοὶ αὐθιγενεῖς*.

Erwähnt wird ferner I Klem. 20, 4 die *γῆ κυοφοροῦσα*, welche eine Überfülle von Nahrung für alle möglichen Lebewesen aufsprießen läßt: *τὴν πανπληθῆ . . . ἀνατέλλει τροφήν*[1]. Paris. 290 nennt die Erde: *σε τεκοῦσα γαῖα* und in Paris. 1862 müssen auf einen mit Linnen überzogenen Tisch *ἄνθη τὰ τοῦ καιροῦ* gelegt werden, wie auch Klemens von den Früchten sagt, daß die Erde sie *τοῖς ἰδίοις καιροῖς* hervorbringe und wie im Leidens. W XXIV 1 die *ἄνθη καιρικὰ* genannt werden. Erwähnung mögen auch hier noch finden: das Gebet in den Quaest. s. Barthol. (A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina S. 12, Zeile 32) *ὁ τὴν γῆν ἑδράσας . . ὅτε πάντων τὴν τροφήν*, und das Gregorios Thaumaturgos-Gebet, wo Gott geschildert wird: *ὁ ξύλα καρποφόρα ποιήσας καὶ διάφορα φυτὰ κτίσας*.

Die Schilderung der Folge der Jahreszeiten (I Klem. 20, 9) ist auch bei Philo[2] de special. legibus I (de victimis 6) ähnlich zu finden.

Zu anderen Sätzen des Dankgebetes finden wir nur recht schwache Gegenstücke, z. B. zu dem Satze I Klem. 20, 5: *ἀβύσσων ἀνεξιχνίαστα καὶ νεφῶν ἀνεκδιήγητα κρίματα*. Die Zauberpapyri und Fluchtafeln (Paris. 2264. 2317; Audollent tab. 188, 4—6) kennen allerdings *νέφεροι*, aber nur im Sinne eines über sie herrschenden Gottes.

Die Erschaffung des Menschen, wie in Klem. 32, 4, ist in den Zauberpapyri nicht erwähnt, nur jene der Seele: Leidens. V VII 27 (Jahrb. XVI, Suppl. 766. 808) *ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν*. V VII 35 *εἷς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις*.

In das große Gemeindegebet sind aber auch Bitten eingeschaltet, welche zumeist im Imperativ[3] vorgetragen werden.

[1]) Vgl. damit das anonyme carmen an die Terra Mater Z. 1. Dea sancta Tellus, rerum naturae parens, Z. 12 alimenta vitae tribuis perpetua fide, Z. 25 f.: herbas, quascunque generat maiestas tua, salutis causa tribuis cunctis gentibus. Vgl. die precatio omnium herbarum (ebenda) und die incantatio von Harpocration überliefert; s. R. Heim, Incantamenta a. a. O. Jahrb. f. klass. Philol. 19. Suppl. 1893, 504—506.

[2]) ed. Cohn, Vol. V 1906, 42 Z. 4 *ἐαρινὴ τεκαὶ μετωπορινὴ κτλ.*, und 50 Z. 18ff.

[3]) Über die einfacheren und zusammengesetzten Bittformen s. Konr. Ziegler, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae. Vratislav. 1905, S. 9.

Es scheint, daß sie sogar die Hauptsache bildeten; denn das allgemeine Gebet wird eröffnet (I Klem. 59, 2) mit der einleitenden Formel: *αἰτησόμεθα ἐκτενῆ*[1] *τὴν δέησιν καὶ ἱκεσίαν ποιούμενοι.* In dem Zauberpapyrus Brit. Mus. CXXI. Zeile 756 (Wessely 1893) lautet eine Rubrik zu einem nachfolgenden Gebet *δεόμενος καὶ ἱκετεύων*[2], welche die klementinischen Worte ins rechte Licht setzt.

Die im Klemensbrief c. 59 ff. vorgetragenen Bitten werden am besten mit Platos Worten nach ihrem Inhalt charakterisiert: *δίδου . . . παῦε . . . τρέψον* (Phädrus 257 A. B.)[3]. Bekanntlich sind sie später Bestandteile der Diptychen der orientalischen Liturgieen geworden. Aber auch die Magier der Zauberpapyri sind von ähnlichen Nöten bedrängt oder Wünschen beseelt, welche in ihren Gebeten greifbare Form erhalten.

Wenn I Klem. 59, 4 bittet *τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον*, so bittet der Magier I Berol. col. 3 Zeile 231 (Parthey S. 125): *σῶσον με ἐν ὥρα ἀνάγκης* oder Leidens. W VII 25 (Dieterich, Abraxas 190, Zeile 19) *χρηστὸς ἐν βασάνοις, βοήθησον ἐν ἀνάγκαις.* In späterer Form hat das Privatgebet des 3. (—4.)

---

[1]) Vgl. I Klem. 34, 7: die Gläubigen verrichten ein allgemeines Bittgebet bei der *σύναξις ἐκτενῶς* (= mit Ausdauer). Ad. Deissmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897, S. 90: Gottfr. Thieme, Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das N. T., Borna-Leipzig 1905, 27. Über *δέησιν ποιεῖσθαι* im Sinne von Bittgebet verrichten s. Deissmann, Neue Bibelstudien, S. 78.

[2]) Der Ausdruck findet sich schon bei heidnischen Gebeten: Plato (legg. X 887 E) spricht von den Morgen- und Abendgebeten: *θεοῖς εὐχαῖς προσδιαλογουμένους καὶ ἱκετίαις*, s. Car. Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones in Jahrb. für klass. Philologie, XXVIII. Supplementband 1903, 509, 510 A. 3 *παρὰ θεῶν αἰτήσεις* (Plato legg. VII 801). Der Betende sagt einmal bei Pindar: *ἱκέτας σέθεν ἔρχομαι* (Ol. V, 19). Ähnlich Sophocl. Oedip. Col. 486 (Ziegler a. a. O. S. 36. 56). R. Wünsch, Deisidaimoniaka im Archiv für Religionswissenschaft XII, Leipzig 1909, 18 macht auf Lukaus Pharsalia aufmerksam, wo die Unterweltsgötter zu einer Nekromantie mit exaudite preces in Bewegung gesetzt werden. Er vermutet mit L. Fahz, daß Lukan von ähnlichen Partien der Zauberpapyri abhängig ist.

[3]) Ziegler a. a. O. S. 14.

[4]) Die Bitte *σῶσον με, σώζοις, σώζων ἐφέποις ἡμᾶς* an Gottheiten gerichtet, kommt in Delphischen Hymnen, in einem carmen an Diophantius Sphettius u. sonst vor. Siehe Konr. Ziegler, De precat.... formis S. 15. 16; 27 A. 1; 40. Den Ausruf *σῶζετε* an Hermes und *Γῆ* gerichtet s. R. Wünsch [Inscr. Graecae, vol. III, Inscript. Atticae, Pars. III, appendix], Defixion. tabellae, nr. 100[a] (c. 360 v. Chr.) Z. 13.

Jahrh.[1] die Bitte aufbewahrt: *βοήθησόν με . . .*[2], *σῶσον με ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι διὰ τοῦ κυρίου κτλ.* Vgl. Pap. Brit. Mus. XLVI 140 f.; *κύριε, βασιλεῦ, δυνάστα, βοηθὲ σῶσον ψυχήν . . .*

Zu der Bitte des Gemeindegebetes: *τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον*[3] (cf. 3 Makk. 6, 12) findet sich ein Gegenstück in Leidens. W VII 25 (Dieterich, Abraxas 190, 19) *ἐλεήμων ἐν ὥραις βιαίοις* und aus späterer Zeit in dem ebengenannten Gebete aus Oxyrhynchus: *ἐλέησόν με, ἐξάλειψόν μου τὰς ἁμαρτίας.* Eine Reihe von Bitten des klementinischen Gebetes gehen direkt auf alttestamentliche Vorbilder, zumeist Ps. 50 (51), zurück, welche dann auch in den Benediktionen der babylonischen Rezension der Śmone-Esre-Gebete[4] ihren Widerhall finden, dagegen in den Zauberpapyri fast gar nicht zu finden sind. Nur einzelne Imperativformen kommen auch hier vor: z. B. als Gegenstück zu der klementinischen Bitte (I Klem. 59, 4) *τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι*[5]: Brit. Mus. CXXI 560 *φάνηθι ἐν τῇ μαντείᾳ;* I Berol. col. 2 Zeile 90: *φαῖνέ μοι θεέ;* II Berol. Zeile 165 *φάνητί μοι,* und noch achtmal im Paris. (Register von Wessely), wo bald *φάνητι*, bald *φάνηθι* geschrieben ist.

Inhaltlich, nicht formell deckt sich mit der klementinischen Bitte *τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι*[6] die Stelle Leidens. V IX 21 f. (Jahrb. XVI, Suppl. 811) *πάθη τε φυσικὰ καὶ σωματικὰ καὶ ἀσθένειαν ἐμποδισμόν τε ποιεῖν;* ebenso mit der Bitte *λύτρωσαι τοὺς δεσμίους* (I Klem. 59, 4): I Berol. col. 2 Zeile 101: *λύει δὲ ἐκ δεσμῶν.*

Mehr in wörtlicher Berührung, als in inhaltlicher Ähnlichkeit gleichen sich die Bitten:

---

[1]) Aus Oxyrhynchus Papyri, Vol. III abgedruckt bei C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrologia orientalis tom. IV, fasc. 2] 195, Zeile 3 ff.

[2]) C. Ausfeld, Jahrb. f. klass. Philol., 28. Suppl. 1903, S. 518 A. 2 aus Aristophan. *βοήθησον . . φανείς.*

[3]) I Klem. 60, 1 erhält Gott das Prädikat *ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων.* Vgl. 2 Makk. 1, 24; 3 Makk. 6, 2. Aesch. suppl. 209 (Ziegler, S. 52) sagt einmal: *ὦ Ζεῦ . . . οἴκτιρε μὴ ἀπολωλότας.* *Ἐποίκτιρον, οἴκτιρε* in Bitten s. C. Ausfeld, Jahrb. f. klass. Philologie. 28. Suppl. 1903 S. 540 f.

[4]) v. d. Goltz, das Gebet, S. 201.

[5]) Auch schon bei Arist. Thesm. 1143, Euripides, Sophocles an die Gottheit gerichtet, s. Konr. Ziegler, De precationum . . formis S. 42, C. Ausfeld, De Graecor. precat. S. 516. 3 Makk. 6, 9 *ἐπιφάνηθι τοῖς ἁγίοις Ἰουδαίοις.*

[6]) Vgl. Zaubergebet bei Fr. Pradel, Griechische und südital. Gebete a. a. O. S. 8, 2 f. (und Gebet des Manasse 6) *πᾶσαν νόσον ἰώμενος . . . ἴασαι . . . σωματικῆς ἀσθενείας;* vgl. ebenda S. 43.

I Klem. 60, 3: *εἰς τὸ . . . ῥυσθῆναι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας . . . καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως* (vgl. dazu Did. 10, 5 *μνήσθητι κύριε* deiner Kirche, auf daß sie bewahrt werde *(ῥύσασθαι)* vor jeglichem Unheil). Zwar kommt *ῥύεσθαι* in LXX[1] oft vor, immerhin ist es nicht ohne Wert, die Stelle aus den Zauberpapyri daneben zu stellen: Paris. 1167: *στήλη πρὸς πάντα εὔχρηστος ῥύεται καὶ . . . ἐκ θανάτου* cf. Paris. 3035: *ὁρκίζω σε τὸν . . ῥυσάμενον αὐτοῦ τὸν λαὸν ἔργου Φαραώ.* Das Gedenken, das zumeist in den christlichen Gebeten mit *μνήσθητι*[2] ausgedrückt wird, erfleht der Zauberer auch einmal Paris. 328: *ὅπως μηδενὸς μνησθῇ πλὴν ἐμοῦ μόνου. .*

Die Bitte[3] I Klem. 60, 3 *εἰς τὸ σκεπασθῆναι ἡμᾶς τῇ χειρί σου* findet ein Gegenstück in R II 7 (Wessely 1893): *φύλαξον, σκέπαζον*; und jene I Klem. 59, 1: *καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας* in R II (Wessely 1893, S. 68) *καθάρισον ἡμᾶς*, wenn die letzteren Stellen nicht schon durch christliche Gebete beeinflußt sind.

Zu den weiteren Gedanken des christlichen Gemeindegebetes gehört eine Aufzählung von Gaben[4], welche entweder für die Gemeinde, einzelne Mitglieder und die weltlichen Machthaber erbeten werden, oder[5] an deren Besitz sich der Christ erfreut und dafür dankt. Die letztere Form tritt in I Klem. 35, 1 auf, wo der Briefschreiber in den Ruf ausbricht: *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ*[6]; in Leidens.

---

[1]) cf. Ad. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 47. Sir. 51, 9: *καὶ ἀπὸ ἀθανάτου ῥύσεως ἐδεήθην* (Cod. A.) = Und von dem Unsterblichen erflehte ich Rettung. *Ῥύσιος* ist in der klass. Literatur öfters Attribut des Zeus. K. Ziegler a. a. O. S. 57. Der Imperativ *ῥῦσαι* öfters in den christl. Zaubergebeten, s. Fr. Pradel, Griech. und südital. Gebete a. a. O. S. 8, Z. 19.

[2]) Vgl. I Kor. 15, 18 und christl. Inschriften, von denen einige P. Syxtus zusammenstellt. Ephemerides liturgicae XXIII, 1909, 65.

[3]) Über die Bitten vollerer Formen, s. K. Ziegler, De precation. apud Graecos formis, forma 5, S. 1. Über die mit *εὔχομαι, λίτομαι (λίσσομαι), ἱκετεύω* und andern Bittworten eingeleiteten s. Ziegler S. 36. 38. 39 ff. 42. 43. 45.

[4]) Vgl. Leidens. V II 24 (Jahrb. f. klass. Philologie XVI, Suppl. 774. 797): *σὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς χάριτας ἐν τῇ κορυφῇ λαμπρᾷ.*

[5]) Maxim. Tyr. diss. XI 8 spricht von den Gebeten des Sokrates, welche erbaten: *ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καί ζωὴν ἄμεμπτον καὶ εὔελπιν θάνατον, τὰ θαυμαστὰ δῶρα, τὰ θεοῖς δοτά.* C. Ausfeld, De Graecor. precationibus a. a. O. S. 546. Henr. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus a. a. O. 1907, S. 8 A. 2.

[6]) cf. Pap. Brit. Mus. CXXI, col. 4 recto Zeile 505: *διαφυλάξατέ με τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ⟨ὀνόματα?⟩*

V XII 15 (Jahrb. XVI, Suppl. 815) wird dagegen Gott selbst *θαυμαστὸς τοῖς ὁρῶσί σε* genannt und in Paris. 2175 werden die *δῶρα* also beschrieben: *ἔνδοξος, μακάριος ἔσει, κληρονομίας ἕξεις, εὐτυχήσεις —, καταδεσμοὺς ἀναλύσεις.* Die Mitteilung ähnlicher Gaben leitet Didache 10, 4 ein mit *ἡμῖν . . ἐχαρίσω,* wozu Apost. Konstit. VIII c. 12, 4 noch *ἐδωρήσω* beifügt. Pap. II Berol. 127 und Leidens. V III 20 sprechen ebenfalls: *ἐδωρήσω*[1] *τὴν τοῦ (μεγίστου σου) ὀνόματος γνῶσιν.*

Zwei Gaben erwähnt Klemens an verschiedenen Orten, die wir aber zusammenstellen wollen, da in der Didache für beide zugleich gedankt wird: I Klem. 35, 1 *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ* und die Gabe, daß der Christ *ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξας ὀνόματος αὐτοῦ*[2] (sc. Gottes, I Klem. 59, 2) geführt würde. Wie gesagt, finden diese beide Gedanken in dem einen Satze Did. 9, 3 Ausdruck, welcher seinerseits wiederum in Did. 10, 2 etwas modifiziert wird. Deshalb sei es gestattet, die beiden Sätze einander gegenüberzustellen:

Did. 9, 3: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.*

Did. 10, 2: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως παὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.*

Der neueste Interpret der Didache-Gebete G. Klein[3] vermutete, daß hier eine jüdische Vorstellung, als ob das Manna Leben und Erkenntnis gewährte, auf christliches Gebiet übertragen sei, wie ja auch in der Rede des Herrn (Joh. 6, 48. 49. 58) diese Vorstellung betreffs der Eucharistie zum Ausdruck komme: „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Dieses ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit einer davon esse und nicht sterbe". Allein wollte man damit den Begriff der *ἀθανασία*

[1]) Vgl. C. Ausfeld, Jahrb. f. klass. Philol., 28. Suppl. 1903, S. 531: *δωρεῖσθαι* in Bitten.

[2]) Vgl. I Klem. c 36 *ἀθάνατος γνῶσις*; c. 40 *βάθη τῆς θείας γνώσεως.* S. Ad. Harnack, Der erste Klemensbrief, Sitzungsberichte d. kgl. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 49.

[3]) Die Gebete in der Didache in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums 1908, 132 ff., 138 f. Daneben denkt er an 2 Benediktionen zum Tischgebet, wo Leben, Gunst und Gnade als Gaben erwähnt sind.

oder um mit Klemens zu sprechen, der *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ* decken, so wäre damit die öfters mit besonderem Nachdruck genannte Gabe der *γνῶσις* noch nicht in das rechte Licht gestellt.

Wir müssen da auf das bereits erwähnte „priesterliche Gebet eines Gemeindehauptes", wie es im Pap. Mimaut (= L)[1] zur Zauberformel umgewandelt ist, zurückgreifen. In der Bitte (Zeile 270) heißt es da: *διδοὺς ἐμοὶ ζωὴν, ὑγείαν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶσιν*[2] *κτλ.* In dem weiteren Verlauf (L. 282 ff.) wird gedankt: Gegen alle . . . hast du väterliches Wohlwollen . . . gezeigt *(ἐνεδείξω)*, indem du uns geschenkt hast *νοῦν, λόγον, γνῶσιν . . .*, die Gnosis, damit wir dich erkennen *κατὰ νοῦν* (L. 295—297), *χάρις ἀνθρώπῳ πρός σε μεταγνωρισθῆναι ἐγνωρισμένῳ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς*[3], *ἐγνωρισμένῳ ἁπάσης γνώσεως, ἐγνωρισμένῳ μήτρας, ἐγνωρισμένῳ τοῦ πάντα φοροῦντος αἰωνίῳ διαμονῇ* (?). Und zum Schlusse heißt es nochmals, einige Zeilen weiter unten: *θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει.* Wir dürfen noch auf eine andere theologische Quelle verweisen, auf die ägyptische Hermes-Trismegistos Literatur, wo die Bitte des Schülers an Poimandres um *γνῶσις*[4] gleich den Eingang bildet: I 1 *τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι*; darauf antwortet der Schüler I 3 *μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν.* Im folgenden wechseln Belehrung und Bitte um weitere Erkenntnis ab.

Wenn wir dann in I Klem. 59, 2 sehen, daß für die Erkenntnis des Ruhmes des Namens Gottes und in der Didache (10, 2) für den hl. Namen gedankt wird, so werden wir an den zweiten Berliner Zauberpapyrus[5] Z. 115. 126 ff. und Pap. Leidens.[6]

---

[1]) C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus 1888, S. 149; Reitzenstein, Poimandres, S. 154, hat diesen Abschnitt nach einer neuen Kollation herausgegeben; vergl. S. 157, Anm. 3.

[2]) Über die Bedeutung von *γνῶσις* im Sinne von Bekanntschaft mit Jemand s. Ad. Deissmann, Licht vom Osten S. 277.

[3]) In den Zauberpapyri wird öfters von der Gabe der *ζωὴ* gesprochen; z. B. Paris. 381. 1065. Leidens. W XVII 35 (Dieterich, Abraxas 196, 7): *κύριε τῆς ζωῆς.* In hymn. orph. IV, 9 heißt es: *κλύθ' ἑπάγων ζωὴν ὁσίην*; Ziegler, S. 27.

[4]) Reitzenstein, S. 328, Zeile 5. 9; 329, Zeile 15. 18. 20 f.

[5]) Parthey, Abhdl. der Akad. in Berlin, philos.-hist. Abt. 1865, 154.

[6]) Dieterich, Jahrb. XVI, Suppl. 764. 766. 770; Text 799; vgl. Abraxas 1891, S. 148. G. Klein, Zeitschr. für neut. Wiss. 1908, 141 f. macht zwei Stellen aus der Mischnah namhaft als Vorlage oder Parallelen der Did.-Stelle, welche aber nur wenig passen.

V III 19 erinnert, wo die Mitteilung der Gnosis an Moses auf dem Sinai ausgenützt wird:

Leidens. V III 19. 20: *ἐγώ εἰμι ὁ συνηντήσας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος, καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ ὀνόματός σου γνῶσιν.*

II Berol. 127: *δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν.*

Wie großer Wert auf die Kenntnis des großen Namens[1] in den Zauberpapyri gelegt wird, zeigt auch Pap. Leidens W, wo das achte Buch Mosis über den großen Namen mitgeteilt ist[2].

Zu dem weiteren Satz der Didache, daß Gott den hl. Namen in unseren Herzen sich häuslich einrichten ließ *(οὗ κατεσκήνωσας κτλ.)*, mag mit Reitzenstein[3] auf Leidens. W verwiesen werden, wo der Magier zu der Gottheit spricht: *τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ.* Nicht aber können wir Reitzenstein beipflichten, wenn er an eine „direkte Einwirkung der heidnischen Formeln" auf die Didache glaubt, zumal bekannt ist, daß das Wort *γνῶσις*[4] in LXX, im N. T., wie bei den sog. apostolischen Vätern im Sinne einer religiösen Wahrheitsoffenbarung vorkommt.

Eine gewisse Erinnerung an die Vermittlung der Zauberliteratur läßt der in Did. 9, 3 und 10, 2 ausgesprochene Gedanke aufkommen, daß die *γνῶσις* des hl. Namens Gott uns durch Jesus seinen Sohn zu teil werden ließ *(ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου)*. Man wird bei der Betonung des Wortes *παῖς* daran erinnert, daß die Kenntnis der wirksamen „Namen", d. i. der Zauberbücher jeweils sich vom Vater auf den Sohn vererbte[5]. Doch sind das zwei ganz von einander

---

[1]) Dieterich, Abraxas S. 193. Vgl. Ad. Deissmann, Bibelstudien. Marburg 1895, 37; neuere Spezialliteratur bei Fr. Pradel, Griech. und südital. Gebete a. a. O. 1907, 44 ff.

[2]) Leidens. W XIV 24 (Dieterich, Abraxas 177, Zeile 26 f.) sagt der Magier: „und weis mich nicht ab, der ich deinen wahren und authentischen Namen weiß". Vgl. C. Ausfeld, Jahrb. für klass. Philol., 28. Suppl. 1903, S. 519.

[3]) Poimandres S. 157 A. 3 (S. 17).

[4]) Bei den Vätern verteilt sich nach Goodspeed, Index patristicus die Verwendung des Wortes *γνῶσις* also: im sog. Barnabasbriefe 12mal; im 1. Klemensbriefe 6mal, bei Hermas, in den ignatianischen, im 2. Klemensbriefe je 1mal; im Briefe an Diognet 6mal.

[5]) Die Stellen bei Dieterich, Abraxas 1891, S. 162 gesammelt; besonders aus I Berol. 192; Paris. 476. (Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 2 Zeile 2 f.) In ähnlicher Weise wird im Poimandres c. XIII 22 (Reitzenstein, S. 348 Zeile 7 ff.) dem *τέκνον* Schweige-

unabhängige Ideen, die zufällig in dem Worte *παῖς* oder *υἱὸς* zusammentreffen.

Einer gewissen Hervorhebung bedarf noch der Ausdruck bei I Klem. 35, 1: *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ*, welche Gott als Gabe den Christen geschenkt. Man denkt doch unmittelbar an die Sprache des N. T., die öfters von *ζωὴ αἰώνιος* spricht, während *ἀθανασία* ein dem N. T. fast unbekanntes Wort ist[1]. In der Tat mag hier Klemens einen hellenistischen Terminus christianisiert haben. Die Zauberpapyri, besonders die darin verwertete[2] Mithrasliturgie, benützen öfters das Wort *ἀθάνατος*, aber doch geben sie keine eigentliche Parallele zu dem angeführten Satze ab. Ich möchte aber auf Philo verweisen, der Jerem. 2, 13: „mich haben sie verlassen die Quelle des Lebens" also exegesiert[3]: *ὁ θεὸς πλέον τι ἢ ζωή, πηγὴ τοῦ ζῆν . . ἄένναος· οἱ δ' ἀσεβεῖς ἀποδράντες ἄγευστοι τοῦ τῆς ἀθανασίας πότου διατελέσαντες ὤρυξαν.* Aus späterer christlicher Zeit lassen sich zu dem klementinischen Worte die gnostischen Johannesakten (2.—3. Jahrh.) c. 109[4] anführen, wo die Verleihung der *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ* durch den Herrn eine gewisse Begründung erhält; denn der Herr wird selbst benannt: *σὺ γὰρ εἶ μόνος κύριε ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων.* Ein Hymnus des 3.—4. nachchristlichen Jahrh., den zuerst Grenfell und Hunt in den Amherst Papyri I[5] veröffentlichten, ist teilweise geradezu ein Kommentar auf die klementinischen Worte: Zeile 10 wird *ἀθάνατος ζωὴ* genannt; Zeile 15: *ὁ λαβὼν ζωὴν αἰώνιον, ὁ λαβὼν κράτος ἀθανασίας.*

---

pflicht über mitgeteilte Geheimnisse auferlegt. Über *υἱὸς* = *τέκνον* siehe Deissmann, Bibelstudien S. 161. Vgl. H. Koch, Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, S. 112 f.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz zu Ignat. ad. Ephes. 19, 2 *φάρμακον ἀθανασίας κτλ.* in Theol. Quartalschr., Tübingen 1909, Oktoberheft.

[2]) Dieterich, Mithrasliturgie 1903.

[3]) De fuga et inventione c. 199 (ed. Leop. Cohn et P. Wendland, Philonis Alexandr. opera quae supersunt, III. Vol. Berol. 1898, S. 152, Z. 27).

[4]) ed. M. Bonnet, Acta apostol. apocr. 1898, S. 208, Zeile 6.

[5]) Pars I, London 1900 p. 23—28; wiederum veröffentlicht von C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus [Patrologia orientalis tom. IV fasc. 2] Paris 1907, S. 206. Ähnlich eine ägyptische Inschrift aus dem Jahre 344, veröffentlicht von Alb. Dumont, Bulletin de correspondance hellénique 1877/1878, 321—327. Syxtus, Ephemerides liturgicae XXIII 1909, 67 f. (vgl. S. 64 eine syrische Inschrift ähnlichen Inhalts).

Klemens fährt fort mit der Aufzählung der Gaben. (I Klem. 35, 2): *λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ*, welchen Leidens. W und V einige Zeilen widmen:

W XVII 35—42 (Dieterich, Abraxas S. 196, 7): *κύριε τῆς ζωῆς . ., οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκινεῖται, ὁ ἔχων τὴν ἄψευστον ἀλήθειαν.*

V VIII 8 (Jahrb. XVI. Suppl.): *κύριε τῆς ζωῆς . . , οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκλείεται . . . ὁ ἔχων τὴν ἄψευστον ἀλήθειαν.*

In Pap. Mimaut (L) Zeile 157 (Wessely 1888) wird die Gottheit angerufen: *κλῦθί μοι τῶν πάντων δικαιώτατε, ἀληθείας τάμια δικαιοσύνης.*

Weiterhin zählt Klemens auf (I Klem. 35, 2): *πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια*[2] *ἐν ἁγιασμῷ.* Man hat damit 2 Petr. 1, 5. 6 verglichen: *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, . . . ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν*; man kann aber ebenso gut an die Aufzählung der verschiedenen *δυνάμεις* im Menschen erinnern, welche Poimandres[3] einläd, mit ihm den Hymnus *τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν* zu singen: *γνῶσις ἁγία . . ., σύ μοι ἐγκράτεια ὕμνει, δικαιοσύνη μου τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ, . . ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν . . ., τὸ ἀγαθὸν ἀγαθὸν ὕμνει.*

Wie die Eigenschaften der Gottheit im Klemensbriefe als Gaben an den Christen erscheinen, so ist das gleiche Verhältnis in Beziehung auf die *πίστις*[4] *(ἐν πεποιηθήσει* c. 35, 2). In Leidens. V VII 17 (Jahrb. XVI Suppl. 765. 807) spricht die Gottheit[5]: *ἐγὼ ἡ πίστις τοῖς ἀνθρώποις ἐκρυθεῖσα*; im Klemensbrief erscheint der Reflex davon im Christen, wie auch in der Didache 10, 2, wo für *γνῶσις, πίστις* und *ἀθανασία* gedankt wird.

[1]) Um die Gabe der *δικαιοσύνη* bat Crates *(δικαιοσύνης μετέχειν)* und der Neuplatoniker Apollonius von Tyana s. Henr. Schmidt, Veteres philosophi, quomodo iudicaverint de precibus, 1907, S. 10. 41.

[2]) Entweder als „Enthaltsamkeit" oder „Herrschaft" in einem Zaubergesang der Nekyia Homers aus Pap. Oxyrhynch. 42 s. R. Wünsch, Deisidaimoniaka, Archiv für Religionswissenschaft XII 1909, S. 12.

[3]) Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 346, 13 f.

[4]) Über *πίστις* in LXX und *πίστις* bei Paulus s. Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 74.

[5]) In einer tabella defix. aus Amisos spricht der Zauberer im Namen der Gottheit (Zeile 1 f.): *ἐγώ εἰμι ὁ μέγας ὁ ἐν οὐρανῷ καθήμενος*; siehe R. Wünsch, Archiv für Religionswiss. 1909, 25. Über *ἐγώ εἰμι* im hellenistischen Isiskult und Johannesevangelium s. Deissmann, Licht vom Osten 1908, 90 f. und Neue bibl. LXX Arbeiten, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XII Jahrg. 1909, 105.

Die *ἐγκράτεια* wird nach Klemens *ἐν ἁγιασμῷ* zu teil, d. i. wohl in der Taufe. Wegen der wörtlichen Berührung ist die Stelle [1] aus dem Pariser Zauberpapyrus (Zeile 522) anzumerken, in der die Mithrasliturgie benützt ist. Der Sterbliche, der in geheimnisvolle Tiefe eingeweiht werden soll, spricht von sich: *ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι.*

In I Klem. 61, 1 erbittet die Gemeinde verschiedene Gaben für die Gewalthaber dieser Welt, welche aber in c. 61, 2 auch für alle Menschen erfleht werden: 61, 1: *δὸς ὑγίειαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν* (letzere beide Worte auch 60, 4), *εὐστάθειαν*[2]; 61, 2, *δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν* (auch 60, 5) *καὶ ἐξουσίαν*[3] *τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων.* In den Zauberpapyri werden ganz ähnliche Verleihungen von Gaben erwähnt: Leidens. V VIII 8 (Jahrb. XVI, Suppl. 809: *σὺ δίδως πλοῦτον, εὐτυχίαν, εὐτεκνίαν, ἰσχύν, τροφάς* . . . Leidens. W XVIII 8 (Dieterich, Abraxas 197, 1 f.): *ἀβάσκαντον ἐμοὶ διδοὺς ὑγίειαν, σωτηρίαν*[4], *δόξαν, νίκην, εὐπορίαν, κράτος, ἐπαφροδισίαν* . . ., *ἐμοὶ δὸς χάριν.* V (Jahrb. XVI Suppl. 797, 30) *δοῦναί μοι χάριν, ἡδυγλωσσίαν, ἐπαφροδισίαν*[5]. Paris 685 (Mithraslit. ed. Dieterich, S. 14 Z. 4): *ἐμοὶ δὲ εὐσεβεῖ* . . . *ὑγίειαν καὶ σώματος ὁλοκληρίαν* . .

Eine *ἐξουσία* hat nach den Zauberpapyri Gott: Leidens. V V 7 (Jahrb. XVI Suppl. 802): *ἔρχου μοι, ὦ δέσποτα, ἔχων*

---

[1]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 4 Zeile 22ff.

[2]) In hymn. orph. XVII 9. 10. wird um *εἰρήνη, ὑγίεια* gebeten; hym. XIV 12. 14 um *εἰρήνη (ἔλθέ* . . . *εἰρήνην κατάγουσα*; s. K. Ziegler, S. 27 A. 1); *ἐναργῆ ὑγίειαν ἐπιπέμποις*, carmen Isylli in honorem Aesculapii conditum, Ziegler 15. 27 A. 1; um *εἰρήνη* in einer Bitte an Zeus bei Bacchylides, Ziegler S. 31, cf. S. 40 (in Kriegszeiten); bei Aristoph. Thesm., Ziegler S. 13. 42. Um *εὐτυχία* in hymn. orph. XVII; Ziegler S. 27 A. 1. Vgl. dazu die Stellen bei C. Ausfeld, De Graecor. precation, Jahrb. f. klass. Philol. 28. Suppl. S. 542.

[3]) Pythagoras verbot, einzeln um *ἐξουσία, κάλλος, πλοῦτος* zu beten, s. Henr. Schmidt, Veteres philosophi, quomodo iudicaverint de precibus a. a. O. S. 39.

[4]) Um *σωτηρία* wurde im Altertum öfters gebetet: Plato, Critias 106 A.; Ziegler S. 38; S. 40 (Pindar); vgl. 52. 56. Vgl. die *γνῶσις σωτηρίας*, G. Anrich, Das antike Mysterienwesen a. a. O. 1894, S. 80 f.

[5]) Gegen den Vorwurf, als hätten die Heiden ihre Götter niemals um Tugend, sondern nur um Gesundheit und irdisches Glück gebeten, s. E. von Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer im Verzeichnis der Vorlesungen der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg, im Sommersemester 1842, S. 7 f. Bitten um *ὑγίεια* siehe bei Henr. Schmidt, Veteres philosophi a. a. O. S. 3. 4. 37.

τὴν ἐξουσίαν, aber auch der Dämon: I Berol. 215: *πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας δαίμονος*; vgl. Paris. 1193: *ἀπὸ πάσης ὑπεροχῆς ἐξουσίας καὶ πάσης ὕβρεως*. Eigentümlicherweise gibt es in den Zauberpapyri einen Gott, der die *εὐστάθεια* (Sap. 6, 26; 2 Makk. 14, 6) haßt:

Leidens. V XI 19 (Jahrb. XVI Suppl. 789. 814): *θεόν . ., ὁ φιλῶν ταραχὰς καὶ μισῶν εὐσταθείας.* V XV 21 f.: *θεὸν ... μισῶντα οἰκίαν εὐσταθοῦσαν*; vgl. Pap. Brit. Mus. XLVI, 122 f.

In Leidens. W XVII 35 (Dieterich, Abraxas 196, 6) wird die Verleihung der Gaben den *Τύχαι καὶ Μοῖραι* zugeschrieben: *ἐξ ὧν δίδοται πλοῦτος, εὐκερασία, εὐτεκνία, τύχη, τροφὴ ἀγαθή.*

Die Gaben sind aber in Unterordnung unter die jeweilige Obrigkeit geschenkt. Nach I Klem. 60, 4 sollen die Herrscher dem allgewaltigen Namen Gottes *ὑπηκόους γενομένους* und nach 60, 5 die Bürger unter die Obrigkeit sich beugen: *ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς.* Auch diese Unterwürfigkeit wird als ein eigentliches Geschenk, das erbeten sein muß, aufgefaßt (vgl. Röm. 13, 5; Tit. 3, 1; 1 Petr. 2, 13—16; Ephes. 1, 17. 18; 4, 1—3). Der Gedanke findet sich in den Zauberpapyri auf alle möglichen Verhältnisse angewendet: Brit. Mus. XLVI 175 (Wessely 1888): *καὶ ἔσται σοι τὰ δαιμόνια πάντα ὑπήκοα*; ebenda Zeile 169: *ἵνα μοι ᾖ ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος.* I Berol. 272: *τοῦτο γὰρ μέγιστον σώματος φυλακτικόν, ἐν ᾧ πάντες ὑποτάσσονται.* Paris. 3079: *καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα*, und öfters.

Nach I Klem. 61, 2 erhalten Machthaber und Menschen all das nur durch die Erbarmung[1] Gottes. Die Verleihung dieser Gabe kommt in den Zauberpapyri öfters durch den Imperativ zum Ausdruck (II. Berol. 165): *ἵλαθί μοι τῷ σῷ ἱκέτῃ κτλ.*, oder durch den Optativ (I Berol. 302. 304): *κατηραμένος ἵλαος ἔλθοις* oder den Wunschsatz: Paris. 3124: *ἵνα συντηρηθῇ τὸ πᾶν ἵλεως ἡμῖν κύριε.* In Pap. Mimaut

[1]) Das Attribut *ἵλαος* ist in der kassischen Literatur oft den Göttern beigelegt: *ἵλεως θεοὶ καὶ εὐμενεῖς* (Plato, legg. XI 923 B., IV 712 B., Ziegler, S. 14. 33); *ἵλαος εἴης*, hymn. orph. XVII (Ziegler 16. 27 A. 1, cf. S. 28. 38); Theocrit. an die Nymphen: *αἴτε μοι ἵλαοί τε καὶ εὐμενεῖς τελέθοιεν* (Ziegler S. 32); cf. Ziegler S. 58 A. 1. 61. Vgl. *πρευμενής* bei C. Ausfeld, S. 530. Ziegler S. 39. 52. bei Aeschyl. An Apollo *ἵλεως* Sophocles, Electra 1376 (Ziegler S. 42). Vgl. Die Emendation einer Fluchtafel aus Maestricht durch Fr. Vollmer, mit dem Wunsch *βοήθει ἵλεως* s. R. Heim, Incantamenta magica graeca-latina in Jahrb. für klass. Philol. XIX Suppl. 1893, S. 567 Nachtrag von Skutsch.

Zeile 260 erhielt sie die Form: *ἐπάκουσόν μου κύριε ἐμοῦ τοῦ ... ἵλεως καὶ ἀσμένως.*

In I Klem. 59, 2 führt Klemens verschiedene Gaben auf die Mittlerschaft Christi zurück, wovon wir bereits eine angeführt haben, die Überführung der Menschen von der Unwissenheit zur Kenntnis seines ruhmvollen Namens, welche (c. 59, 3) weiterhin präzisiert wird: *ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε.* Klemens spricht hier von geistigem Augenöffnen. Manche Zauberpapyri entnahmen aus den Einweihungszeremonien der Mysterien, in denen Ver- und Enthüllung der Augen vorkommt, dasselbe Bild: Paris. 1104: *μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν φωταγωγίαν ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψει τὸ φῶς τοῦ λύχνου* (cf. Paris. 1107)[1]. Wahrscheinlich hat schon Ephes. 1, 17 f. auf einen ähnlichen Vorstellungskreis bezug genommen.

Die weiteren Worte (I Klem. 59, 2), daß der Mensch durch Christus aus der Dunkelheit ans Licht gebracht werde *(ἀπὸ σκότους εἰς φῶς)* hat in den Zauberpapyri natürlich keine Parallele, die beiden Begriffe werden in anderer Beziehung verbunden: z. B. in der Fluchtafel von Hadrumet (Audollent, Defixion. tabellae 242 Zeile 13—14) *ὁ θεὸς ὁ φωτίζων καὶ σκοτίζων τὸν κόσμον.* Paris. 2243 findet sich folgender Ausruf: *χαῖρε ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκότους εἰλημμένη.*

Wir kommen noch zum Schlusse auf die Wundertaten Gottes im Alten Testamente zu sprechen, deren Schilderung ebenfalls in das altchristliche Dankgebet einbezogen war. P. Drews hat die hierher gehörigen Partien aus dem I Klemensbriefe c. 9—12 herausgestellt und sie mit ähnlichen Schilderungen im Hebräerbriefe c. 11, bei Justin, dialog. c. Tryph. c. 19. 131. 139 und dem 8. Buch der apostolischen Konstitutionen c. 12 verglichen.

Wir kennen aus den Zauberpapyri nur jenes Beschwörungsgebet des Paris. 2997—3086, das solche Wundertaten Jao's am israelitischen Volke anführt, daneben die Fluchtafel aus Hadrumet[2] (Audollent Nr. 271, S. 373), die aber nur mit einem Satze auf die Zerteilung des Meeres (Exod. 14, 16) bezug nimmt.

Was Dieterich als Hymnus der Therapeuten auf Grund fälschlicher Interpretation der philonischen Stelle auffaßte, als ob sie die Errettung Israels am roten Meere besungen hätte, erwies sich als nicht stichhaltig.

---

[1]) Vgl. in der Mithrasliturgie, ed. Dieterich 1903, S. 10 Z. 3. 19

[2]) R. Wünsch, Antike Fluchtafeln, S. 22, Zeile 12.

Aus der angeführten christlichen Zauberliteratur haben sowohl die Cypriangebete in allen sprachlichen Formen, sowohl die lateinische, als auch die griechische und arabische Fassung[1], eine gewisse Gruppe von alttestamentlichen Wundertaten zu ihrem wesentlichen Bestande, ebenso der oben mitgeteilte Abschnitt des Gregoriusgebetes. Wir sehen von der Verschiedenheit der Versionen der Cypriangebete ab, und nehmen die griechische[2] als Vergleichungsmaterial mit den Apost. Konstit. VIII 12; dabei finden wir, daß beide Dokumente, und ganz ähnlich die Gregorios-Gebete fast dieselbe Anordnung der Geschehnisse enthalten, letztere zwei nur in ganz kurzer Fassung. Eine Nebeneinanderstellung gibt folgendes Bild:

AK VIII 12, 16 ff.	Gr. Cypriangeb.	Gregoriosgeb. [Noe]
Adam	Adam	Adam
Abel-Kain	Abel	Kain u. Abel
Seth	Seth	
Enos	Enos	
	Job	
Enoch	Enoch	Enoch
Noe	Noe	siehe oben. [Engelsturz (Genes. 6, 2)]
Sodoma-Lot		Sodoma-Lot
Abraham	Melchisedech	Abimelech
Melchisedech	Abraham	
Isaak	Isaak	Isaak
Jakob	Jakob	Jakob [Esai]
Moses, Ägypter	Joseph in Ägypten	Joseph in Ägypten, Moses
Chananäer	Moses, Aaron	Og König, Sion, Israël, Chananäer
	Jesu Nave u. s. f.	Jesu Nave.

Es ist in allen drei Dokumenten dieselbe Reihe eingehalten; nur ist sie bald da, bald dort vollständiger, d. h. die einzelnen

[1]) Karl Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902, S. 53 hat die in jüdischen wie ihm bekannten christlichen Gebeten angeführten Begebenheiten zusammengestellt; darunter auch die in der oratio Severi der passio Philippi erwähnten (vgl. S. 25 A. 2) und jene in der von A. Vassiliev mitgeteilten oratio in infirmos (S. 24 f. 53).

[2]) Von mir herausgegeben im Oriens christianus 1903. S. 314, Zeile 4. 6. 10; besonders S. 316 Zeile 15 ff.; S. 318, 118; S. 319 Zeile 8. 18. 20. 22.

Begebenheiten dem A. T. entsprechend genauer aufzählend. Dieselbe Ordnung halten auch I Klem. c. 9—12, Hebr., Justin ein, welche aber ebenfalls nicht Vollständigkeit in der Heranziehung aller Geschehnisse anstreben. Drews[1] vermutete, daß diese frühesten Zeugen der Typus einer liturgischen Grundschrift seien, in der bereits all diese Beispiele aufgezählt gewesen wären; er setzt letztere ungefähr ins Jahr 80. Es scheint uns dies nicht ganz sicher zu sein. Wir glauben vielmehr, daß eine kurz gefaßte Geschichte des A. T.[2] diese denkwürdigsten Ereignisse enthielt, welche von selbst zur Verwendung im Gebet sich nahelegten; ähnlich wie ja Klemens höchstwahrscheinlich Handbücher gewisser Glaubens- und Sittenwahrheiten sich zu Nutzen machte[3]. Die Gleichheit einiger Worte bei der sonst so großen Verschiedenheit der stilistischen Wiedergabe in den einzelnen Schriften geht auf die LXX zurück; dabei darf man annehmen, daß spätere Schriftsteller sich auf frühere, die schon die Begebenheiten in den Bereich ihrer Schriften aufnahmen, stützten, wie dies bezüglich des I. Klemens- und Hebräerbriefes[4] möglich war, welche lange Zeit hindurch in den christlichen Gemeinden gelesen wurden.

Doch wollen wir nur die Parallelen aus dem Beschwörungsgebet des Paris. Z. 2997 f. herausstellen[5]. V. 3054 wird der Durchzug der Israeliten durch das rote Meer erwähnt in einer Form, die mit den Parallelerzählungen in Hebr. 11, 29; Justin, dialog. c. 131 und Ap. Konst. VIII 12, 12 nichts gemein hat. I Klem. 9—12 tut dieser Begebenheit nicht Erwähnung. Aber auch die drei genannten christlichen Zeugen stimmen unter sich

---

[1]) Untersuchungen über die sog. Klementinische Liturgie im VIII. Buch der apost. Konstitutionen [Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und gottesdienstlichen Lebens II. u. III. Heft] Tübingen 1906 S. 34. 38 ff. Er spricht allerdings auch nur von einer Möglichkeit.

[2]) Die griech. Cypriangebete (Oriens christ. III 1903 S. 316) geben eine weitere Reihe nach Jesus Nave: Samuel, Japheth, 12 Stämme Israels, Elias, Elisaeus, Jonas, Daniel, Salomon u. s. f. (S. 318. 319).

[3]) R. Knopf, Der erste Klemensbrief. [T. u. U. N. F. V] Leipzig 1901, 184 f.

[4]) Drews S. 33: Wörtliche Übereinstimmungen zwischen Hebr. und Ap. Konst., S. 37 zwischen Justin und Ap. Konstit. in solchen Partien. S. 39 zwischen I Klemens und Justin. Vgl. S. 24 f.

[5]) Die wenigen Anspielungen in Pap. Brit. Mus. XLVI Z. 113 f. auf die Wunder in der Wüste (Wasser, Manna, Trockenheit des Meeres oder des Jordan) und Befreiung aus Pharaos Hand sind sehr dürftig gegeben. Wessely, Denkschriften der Akad. der Wissensch. in Wien 1888, S. 129 ff.

wörtlich nicht überein. Der Vers 3054 lautet: *καὶ ἐρυθρὰ θάλασσα ἠνώδευσεν Ἰσραὴλ καί ἔστιν* (Hs *καὶ ἔσται*) *ἀνόδευτος.*

Die Erzählung von der wandernden Feuersäule und Wolke (Exod. 13, 21), welche Israel den Weg in der Wüste zeigten, Paris. 3033[1], hat mit Justin, dial. 131, 11 und Ap. Konstit. VIII 12, 12, sprachlich keine Verwandtschaft.

Paris. 3035 erwähnt noch die Befreiung des Volkes aus dem Frohndienst Pharaos[2] (Exod. 1, 11): *καὶ ῥυσάμενον αὐτοῦ τὸν λόγον* (wohl *λαόν*) *ἔργου Φαραώ,* und die Verhängung der zehn Plagen über Pharao (Exod. 7 f.): *καὶ ἐπενέγκαντα ἐπὶ Φαραὼ τὴν δεκάπληγον.*

Die Bleitafel von Hadrumet (Zeile 12) gibt noch in entstellter Form[3] Exod. 14, 16 wieder; Paris. 3053 berichtet Jos. 3, 13 ff.: Ps. 113 (114), 3 also: *ὁρκίζω σε μέγαν θεὸν Σαβαώθ, δι' ὃν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω.*

Zur Beleuchtung der religionsgeschichtlichen Stellung des altchristlichen Dankgebetes sei noch auf Philo hingewiesen, in dessen Erörterungen über Nützlichkeit und Inhalt der *εὐχαριστία* sich die meisten Gedanken, die wir bei Klemens treffen, schon finden. Der Dank[4] erstreckt sich nach dem ein halbes Jahrhundert früher schreibenden alexandrinischen Juden auf die Weltschöpfung mit ihren Teilen, wie Himmel, Sonne, Mond, Planeten, Fixsterne, Erde mit allen Lebewesen und Pflanzen, mit dem Meer und den verschiedensten Gewässern; auch auf den Wechsel der Jahreszeiten; auf die Menschheit nach Geschlechts- und Rasseunterschieden, auf die körperlichen und geistigen Fähigkeiten des Einzelmenschen.

An einer andern Stelle[5] spricht zwar Philo vom jüdischen Opfer, das *ὑπὲρ εὐχαριστίας* geschlachtet wurde; aber der dabei ausgesprochene Gedanke, man müsse Gott, *τὰ ἀγαθὰ δωρούμενον*[6], dankend preisen für die *εὐεργεσίαι, ἃς ἀπαύστως καὶ ἀδιαστάτως*

---

[1]) Vgl. dazu Deissmann, Licht vom Osten S. 187 A. 7.

[2]) Dieterich, Abraxas S. 139 Zeile 24.

[3]) Deissmann, Bibelstudien S. 38 f. R. Wünsch, Antike Fluchtafeln 1907 [Kleine Texte für. theol. Vorlesungen und Übungen, Heft 20] S. 22: *τὸν διαστήσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσῃ* (sic).

[4]) Beide, Philo de special. legib. (de victimis c. 6; ed. Cohn vol. V S. 50 Zeile 20) und Klemens (19, 3) wenden sich zur würdigen Danksagung an die *διάνοια.*

[5]) de victimis c. 3 (ed. Cohn V 41 Zeile 14 ff.).

[6]) de victimis c. 9 (ed. Cohn V 55 Zeile 2 f.). Zu den Gaben rechnet Philo hier ein ruhiges, glückliches und langes Leben.

ὁ θεὸς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων χορηγεῖ, war in dieser allgemeinen Form auch für die Christengemeinde jederzeit brauchbar. Die Art und Weise des Dankes könne bestehen in *ὕμνοις, εὐδαιμονισμοῖς, εὐχαῖς, θυσίαις τε καὶ ταῖς ἄλλαις εὐχαριστίαις.* In einer Umgebung heidnischer und jüdischer verwandter literarischer Denkmäler scheint das Gebet im Klemensbriefe an Originalität zu verlieren; weder der Inhalt noch die Form ist neu. Es erscheint als Glied eines Typus, der die Allmacht der Gottheit in der Schöpfung wie in der Erhaltung des Geschaffenen, in der Bestimmung des Menschenloses und der Beherrschung aller Lebewesen zum Ausdruck brachte, um ihre Hilfe, Gnade und Mitwirkung zu diesem oder jenem Ziele zu erflehen. All diese Gedanken und Bitten haben wir in Gebeten der Zauberpapyri, des Alten Testaments und bei Philo angetroffen. Auch der Wortschatz des Gemeinde- und Dankgebetes erhebt sich nur selten über den der LXX. Eine Abhängigkeit von heidnisch-ägyptischen Quellen dürfte für den Römer Klemens ausgeschlossen sein. Der wesentlichste Unterschied zu den außerchristlichen Gebetsreihen liegt darin, daß bei Klemens dem einen lebendigen und zwar durch Christus geoffenbarten Gotte die Lobpreisungen und Bitten gelten, durch welchen auch die Gaben verliehen werden[1].

Da der Brief in Korinth und allen möglichen Christengemeinden zur Vorlesung kam, was auch die Übersetzungen[2] dartun, so bürgerte sich sein Gebet als Grundlage der Dank- und Fürbittgebete in den christlichen östlichen und westlichen Liturgien ein, um in ihnen eine Weiterentwicklung zu erfahren.

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Der erste Klemensbrief a. a. O., Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 45 f. 49 f.

[2]) Die neuest herausgegebene altkoptische Übersetzung durch Karl Schmidt, T. u. U. III. Reihe, Bd. 2 [32 der ganzen Reihe] Heft I, 1908.

Register.

1. Schrift- und Väterstellen.

Genes. 1, 4 34
17 34
20. 21. 25 f. . 20 A. 1; 36
3, 2 . . . . 20 A. 7
4, 5 . . . . 20 A. 8
5, 24 . . . . 20 A. 9
6, 2 . . . . 20 A. 4. 6. 10
7 . . . . 20 A. 4. 6.
7, 1 . . . . 19 A. 9
8, 2 . . . . 19 A. 9
9 . . . . 20 A. 4. 6
10 . . . . 20 A. 4. 6
10, 11 5
14, 17 26
19, 24 . . . . 20 A. 10
26. 30 . . 20 A. 13
20. 9. 14 . . . 20 A. 13
21, 5 . . . . 20 A. 14
22, 3 . . . . 20 A. 14
24, 16 26
25, 20—31 . . 20 A. 15
27, 2 . . . . 20 A. 16
39, 7 . . . . 20 A. 16

Exod. 2, 5 . . . . 20 A. 17
5 . . . . 20 A. 17
7 50
13, 21 . . . . 5; 50
14, 10 . . . . 21 A. 2
16 . . . . 47; 50
21. 22 . . 5
23 . . . . 21 A. 2
30 . . . . 21 A. 2
16, 4 . . . . 21 A. 13
17 . . . . 21 A. 13

Num. 16. 22 27
27, 16 27

Josua 2. 18 . . . . 21 A. 1
3, 10 . . . . 21 A. 1
13—17 . . 5; 50

1 Kön. 17, 9. 17 . . . 16

II Paral. 12, 6 27

Tobias 3, 2 27

Judith 9, 11 . . . 29

Esther 5, 1 28

Job 5, 10 . . . 21 A. 9
11 30
10, 12 . . . 28
28, 25 . . . 35
34, 23 . . . 28
38, 11 . . . 35
35 . . . 21 A. 9

Ps. 18, 7 . . . . 20 A. 2
24, 2 . . . . 19 A. 6
10 . . . 19 A. 4
32, 6 . . . . 19 A. 6; 34
13 . . . 28
46, 6 . . . . 20 A. 2
50 (51) . . . 38
74, 15 . . . 21 A. 6
78, 13. 14 . . 5
88, 12. 13 . . 31
92 (93), 4 . . 19 A. 4
97, 4 . . . . 20 A. 2
103 (104), 8 . . 21 A. 11
27—29 . . 21 A. 13
32 . . . 21A. 5; 20A. 2
68 . . . 4
114, 3 5 . . . 5; 50 f.
135, 6 34
143 (144), 15—16 21 A. 6. 13
146, 8 . . . . 21 A. 9
148, 9 . . . . 19 A. 10

Proverb. 3, 34 . . . 19 A. 2
8, 29 . . . 19 A. 6; 34

Sap. 7, 17 . . . 32
11, 6 . . . 35
13, 1 . . . 16; 28

Sir. 16, 18. 19 . . 28
29 . . . 21 A. 5
43, 29. 30 . . 27

Jsa. 6, 3 . . . . 25. 30. 31
13, 11 . . . 19 A. 3
40, 12 . . . 19 A. 7
42, 5 . . . . 19 A. 6; 34
64, 4 . . . . 30 A. 5
65, 2 . . . . 30 A. 5

Jerem. 2, 13 . . . 35 f.; 43
4, 13 . . . 21 A. 5
10, 12 . . . 19 A. 6; 34
38, 37 . . . 19 A. 5
46, 36 . . . 4
51, 16 . . . 21 A. 10

Daniel 7, 10 . . . 30

Amos 4, 13 . . . 31

Zachar. 4, 10 . . . 21 A. 5

Nah. 1, 4 . . . . 21 A. 6

2 Makk. 1, 24 f. . . . 16. 23, 38 A. 3
3, 39 . . . 28
7, 35 . . . 28
13, 4 23

3 Makk. 2, 2 f. . . . 16
2, 21 . . . 28
5, 35 . . . 23
6, 2 . . . . 38 A. 3
9 . . . . 38 A. 5
12 . . . 38

4 Makk. 18, 11 . . . 20 A. 8. 14. 16

Mt. 4, 23 . . . 19 A. 1
9, 35 . . . 19 A. 1
10, 1 . . . . 19 A. 1
19, 17 . . . 28

Mk. 5, 3 . . . . 18 A. 6
9, 43 . . . 18 A. 6
10, 18 . . . 28

Lk. 1, 48 . . . 28
4, 13 . . . 18 A. 6
18, 19 . . . 28
23, 43 . . . 20, 7

Joh. 6, 48. 49. 58 . 40

Apg. 17, 18. 24 . . 22 A. 2

Rom. 13, 5 46

I Kor. 15, 18 . . . 39 A. 2

Ephes. 1, 17 f. . . . 46, 47
4, 1—3 . . 46

I Tim. 6, 16 . . . 18 A. 4

Tit. 3, 1 46

Hebr. 10, 11 . . . 23
11, 1 . . . . 21 A. 2; 28; 47
4 . . . . 20 A. 8. 9
7 . . . . 20 A. 6
8 . . . . 20 A. 14
29 . . . 49

1 Petr. 2, 13—16 . . 46
4, 5 . . . . 18 A. 9

2 Petr. 1, 5. 6 . . . 44

Jud. 20 24

Apok. 15, 4 23
17, 14 . . . 23
19, 16 . . . 23

Didache c. 9 u. 10 . . 22; 40; 42
10, 2 . . . . 40; 41; 42; 44
3 . . . . 23. 28
4 40
5 39

Herm. mandat. I 1 . . 22
vis. I 3, 4 . . 19 A. 6; 22; 31; 32; 33; 34
III 3, 5 . . 23

I Klem. 1, 1 23
9, 3 . . . . 20 A. 9; 47; 49
4 . . . . 20 A. 6
10, 7 . . . . 20 A. 14
11, 1 . . . . 20 A. 10
20, 1. 2. 3 . . 33; 34
4. 5 . . . 19 A. 10; 33; 36
6. 8. 10 . . 33; 35
11 . . . 18 A. 9; 22; 23; 27
32, 2 . . . . 18 A. 9; 22; 23
3 . . . . 32; 33; 34; 35
3b . . . 19 A. 6
34. 5. 7 . . . 30 A. 5; 37 A. 1
35, 1 . . . . 39; 40; 43
2 44
3 . . . . 23. 24
36, 40 . . . 40 A. 2
50 . . . . 29 A. 3
59, 1 . . . . 27; 39; 40; 41
2 . . . . 4. 23; 37; 47
3 . . . . 18 A. 8; 19 A. 3; 20 A. 4; 22; 24; 26; 28; 29; 30; 31; 32; 47
4 . . . . 37; 38
60, 1 . . . . 22. 27. 28. 31. 32; 38 A. 3
3 . . . . 22; 39
4 46
5 . . . . 45. 46

I Klem. 61, 1. 2 . . . 22; 45
2 . . . . 23; 46
4 28

Justin I Apol. 53, 8 . 20 A. 10
dial. 19. 138 f. . 20 A. 6. 8. 9. 10; 47
131 . . . 21 A. 2; 47; 49; 50

Justin II Apol. 7, 2. . 20 A. 6

Johannesakten c. 109 . . 43

Origenes c. Cels. IV 34 . 21 A. 2

Constit. apost. VIII 12 . 19 A. 10. 14; 20 A. 6. 8. 9. 10; 21 A. 2; 40; 47; 48; 49; 50

2. Benützte Papyri und Handschriften.

Berlin: Pap. Berol. I magica.

Ausgabe: G. Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums, Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin (philol.-hist. Abhandlungen), Berlin 1866, S. 109 ff., 150 ff.

Zeile 29 25
88 27
90 38
101 . . . . . 13; 38
129 35
163 . . . . . 18 A. 2; 23
192 42
198 24
207 . . . . . 31. 32
208 . . . . . 19 A. 4
231 37
235 36
259 28
272 46
302 46
303a 29
304 46
309 . . . . . 18 A. 1

Pap. Berol. II magica.

Zeile 53 23
101 . . . . . 13; 32; 33 A. 2
109 25
115. 126 41
127 . . . . . 40; 42
148 . . . . . 24 A. 5; 25 A. 3
165 . . . . . 38; 46

Grottaferrata: Cryptoferrat. gr. $\Gamma\beta$ IV fol. 50 . . . . . 17 f.

Leiden: Pap. Leidens. J 384 (= V).

Ausgabe: Alb. Dieterich, Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi quam C. Leemans edidit in papyrorum Graecarum tomo II, Jahrbücher für klassische Philologie, herausgegeben von Alfr. Fleckeisen, XVI Supplementband, Leipzig 1888, 747–829.

p. II 24 . . . 39 A. 4
III 6 . . . 13
14 . . . 35
19 . . . 41; 42
20 . . . 40
V 7 . . . 45
31 . . . 18 A. 6; 27
32 . . . 30
VI 8 . . . 27
17 . . . 3
36 . . . 24 A. 5
VII 6. 8 . . 11; 19 A. 9; 27
11 . . . 19 A. 3; 30
13 . . . 35
17 . . . 44
18 . . . 26 A. 5
19 . . . 18 A. 4; 25 A. 3
20. 22 . . . 25 A. 3
26 . . . 29
27 . . . 35 A 1; 36
32 . . . 23; 25; 32
34 . . . 35
36 . . . 18 A. 1; 23
VIII 1 . . . 21 A. 6; 32
3 . . . 22; 32; 34
8 . . . 12; 44; 45
9 . . . 27
14 . . . 33
IX 3 . . . 25 A. 3
21 . . . 38
X 6 . . . 35
XI 19 . . . 46
XII 15 . . . 40
XV 21 . . . 46

Pap. Leidens J 395 (= W).

Ausgabe: Alb. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891, 167—205 (C. Leemans, Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni Batavorum II 1885).

col. II 18 . . . 8
19 . . . 29. 31
20 . . . 33; 34
III 4 . . . 18 A. 7; 23; 25
IV 12 . . . 8; 34
VI 44 . . . 34 A. 1
VII 7 . . . 18 A. 4; 30; 33 A. 1
10 . . . 25
14 . . . 28
VIII 17 . . . 32
22 . . . 34 A. 1
25 . . . 37; 38
XI 2 . . . 8; 34
XIII 24 . . . 8
26 . . . 29. 31
27 f. . . 33; 34
XIV 6. 20 . . 18 A. 7; 23; 25; 29; 30; 42 A. 2
42 . . . 18 A. 7
XVI 1 . . . 8. 9
XVII 5 . . . 32
13 . . . 8; 35 A. 1
25 . . . 28; 32
35—40 . 27; 31; 33; 41; 44; 46
XVIII 8 . . . 45
XIX 7—10 . 31
XXIII 1 . . . 6
XXIV 1 . . . 36

London: Pap. Brit. Mus. XLVI.

Ausgabe: C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, philos. hist. Klasse XXXVI. Bd. 1888, Abhandlungen von Nichtmitgliedern S. 127—139. (Nur aushilfsweise wurde herangezogen die Ausgabe von F. G. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum, vol. I 1893. Facsimileausgabe dieses Papyrus besorgt von Edw. Scott, Greek Papyri of the British Museum Facsimiles, London 1893, plate 36—49).

Zeile 99 14
100 34
109 f. 14
113 . . . . . 49 A. 4
122 46
140 38
149 27
175 46
176 9
414 ff. . . . . 9 f.
473 f. . . . . 9 f.
476 33

Pap. Brit. Mus. CXXI.

Ausgabe: C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri in Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, philos.-histor. Klasse XLII Bd. 1893. II. Abhandlung S. 1—55. F. G. Kenyon vol. I 1893; Facsimile-Ausgabe 1893, plate 51—65.

Zeile 260 23
270 32
277 . . . . . 18 A. 8
332 . . . . . 24 A. 5
358 29
360 29
396 . . . . . 26 A. 5
500 28
505 . . . . . 39 A. 6
514 14
527 23
538 . . . . . 12 A. 2
560 . . . . . 8 A. 3; 38
581 29
676 23
700 . . . . . 19 A. 4
756 37
894 . . . . . 26 A. 2
948 . . . . . 14 A. 2
1029 32
1030 . . . . . 18 A. 2

Pap. Brit. Mus. CXXII.

Ausgabe wie bei Pap. CXXI; nur S. 55—60; Facsimile-Ausgabe plate 66. 67.

Zeile 1 8
14 f. . . . . 8 f.
29 27
34 . . . . . 18 A. 7

Mailand: Cod. Ambros. gr. 709 S. 17 A. 1.

Paris. Cod. Paris. gr. 2316 . . . 16 A. 7; 19 A. 5; 21 A. 6.

Pap. Paris. 174.

Ausgabe: C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus a. a. O. 1888, 44—126.

Zeile 63 . . . . . 19 A. 5
209 32
225 24
243 23
245 . . . . . 19 A. 5; 34
255 23
260 32
262 24
290 36
328 39
381 . . . . . 41 A. 3
476 42
522 45
629 23
679—683 . . . 21 A. 11
685 45
777 32
851 . . . . . 25 A. 3
930 f. 9; 32
988 10
993 27
1011 10
1012 . . . . . 24 A. 1
1024 27
1026 . . . . . 24 A. 1
1040 . . . . . 18 A. 9
1048 . . . . . 18 A. 9; 27
1065 . . . . . 41 A. 3
1068 26
1104. 1107 . . . 47
1115 12
1135 12
1146 . . . . . 12; 19 A. 5
1147 . . . . . 19 A. 9
1167 f. 12; 39
1202 . . . . . 19 A. 4
1203 . . . . . 19 A. 4
1210 . . . . . 19 A. 5
1233 3
1238 . . . . . 18 A. 6
1293 34
1345 29
1347 . . . . . 26 A. 1
1353 29
1369 29
1459 32
1598 f. 10
1606 . . . . . 35 A. 1
Zeile 1653 27
1665 27
1862 36
1953 27
2036 28
2175 40
2196 23
2264 . . . . . 29; 36
2317 . . . . . 29; 36
2536 . . . . . 19 A. 7
2721 29
2768 . . . . . 24 A. 1
2789 34
2997 . . . . . 47; 49
3007 f. 4
3019 3
3027 . . . . . 24 A. 5
3028 25
3033 . . . . . 5; 50
3035 . . . . . 39; 50
3052—3058 . . 5
3054 49
3060 4
3079 46
3080 5
3084 5
3124 46
3165 ff. 10

Papyrus Mimaut (Louvre 2391).

Ausgabe: C. Wessely ebenda 139—148.

Zeile 157 44
189 13
192 13
242 ff. 13
257 13
260 47
270 . . . . . 13; 41
276 13
280 13
282 . . . . . 22; 41
295 ff. 41
305 13
316 13

Wien: Pap. magica Wessely . 3

R 1 (Ausgabe: C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri a. a. O. 1893).

Zeile 6 31
42 26
R 2 Zeile 7 39

3. Namen und Sachen.

Abaoth, Gott 15
Abel 48
Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott 15; 25
Abraxas 8
Adam 48
Alexander Tralles 20 A. 13
Amherst Papyri 43
Amisos, Silber-Fluchtafel 18 A. 7; 24; 44 A. 5
Anrich, G., 25 A. 3; 45 A. 4
Anubis, ägypt. Gottheit 3; 29 A. 2
Aoth, Gott 15
Armseligkeit, menschliche, Motiv zur Gebetserhörung 13
Astrampsychos, Zauberer 8
Audollent, Aug., 15 A. 1. 4; 25 A. 5; 26
Ausfeld, C., 22 A. 4; 30 A. 3; 37; 38 A. 1. 3; 39 A. 5; 40 A. 1; 42 A. 2; 45 A. 2; 46 A. 1

Bang, V. P., 22
Bartholomaei quaestiones 24; 34; 35; 36
Berge, Schöpfung der 4; 15
Beschwörungsgebet in Pap. Paris. Zeile 2997 4; 6; 49
Bittgebete 36
Blau, L., 4
Brief eines Christen (c. 250) 24

Christus, in den Zauberpapyri genannt 3
Conybeare, C., 5; 24
Cumont, Fr., 1
Cypriangebete 16; 18; 20 f.; 25; 48

Dämonen, Handlung gegen 3; niedere 26
Deissmann, Ad., 1; 3; 4; 5; 6; 10; 15 fff.
Delehaye, H., 24 A. 2
Demiurgos 2
Didache cc. 9 und 10 1; 22; 28; 40 ff.
Dieterich, Alb., 1; 2; 3 fff.
Dionysius Halikarn. 24
Drews, P., 1; 22; 30; 47; 49
Dumont, Alb., 27 A. 2; 43
Dunkelheit, Ursprung der 6

Engel 8; 26
Enoch 48
Epitheta der Gottheiten 2; 16; 22
Erde, früchteschwangere 36
Erhörung in Anliegen 13
Erkenntnis, heilige 7; 40 ff.
Erschaffung von Himmel, Meer, Erde, der 7 Götter 15
Esdrasapokalypse 20 A. 2
Essener, Hymnen der 5
ἓν καὶ τὸ πᾶν, Titel eines Hymnus aus dem 5. der ptolemäischen Bücher 6; 7

Fahz, L., 37 A. 2
Felsen, Zermalmung der 15
Feuers, Schöpfung des 4; 6; 7
Fluchtafeln, antike 14 f.; 18; 19; 24; 25; 26; 28; 31; 33; 50
Funk, F. X., 24; 26; 32

Gebet, priesterliches, eines heidnischen Gemeindeoberhauptes 13
— des Severus 20 A. 6. 10
—, christliches Privatgebet aus Oxyrhynchus 16; 31; 37; 38
— für Kranke 20 A. 15. 16
— am Morgen und Abend 37 A. 2
Gehorsam, alttest. Beispiele für 33
Geistes, Ursprung des 6
Gestirne 2; 8; 34
Goltz, Ed. v. d., 21; 26 ff.; 38 A. 4
Goodspeed 42 A. 4
Gregor Thaumaturgos, Zaubergebete unter seinem Namen 16; 17; 18 ff.; 36
Grenfell 16 A. 9; 43

Hadrumet, Bleitafel von 15; 50
Harnack, Ad., 1; 29; 30; 40; 51 A. 1
Harpocration, incantatio des 36 A. 1
Heim, R., 2; 36; 40 A. 1
Hermes Trismegistos 6; 41
Hermes, Emil, 2 A. 2
Hesiod 35
Himmel 16; 33
Horus, Hymnen an 9
Hymnus, altchristl. ägypt. 43

Ich bin, literarische Form gewisser Offenbarung 11; 44 A. 5
Ilias, Scholie zu Homers 2 A. 1
Isaak 48
Israels, Geschichte in Zaubergebeten und christl. Dankgebet 3; 4; 5; 47 ff.

Jakob 48
Jao, der größte Gott 8
Jobs, apokr. Testament 16
Johannesakten c. 109 43

Kaiser, römische, *υἱοὶ θεοῦ* 3; 28; *σωτῆρες* 30
Karthago, Fluchtafel von 15
Kenyon, F. G., 9; 12
Kerygma Petri 22
Klein, G., 40; 41
Knopf, R., 51
Koch, H., 30 A. 4; 42 A. 5

Lachen der Gottheit 8
Lasaulx, E. von, 13 A. 3
Licht und Finsternis 7
Liturgien der Ap. Constit., des Jakobus, Markus 24; 51
Lukan, röm. Dichter 3; 37 A. 2

Maas, P., 5 A. 1
Magische, frühchristl. Gebete 16
Manasse Gebet 16; 23; 35; 38 A. 6
Maximus von Tyrus 24
Meeres, Schöpfung des 4; 7; 15; 35
Melchisedech 48
Menschen, Erschaffung des 7; 36
Michel, K., 25 A 1; 48
Mithrasliturgie 1; 27
Moses 5; 14; 48

Ordnung des Weltalls 33
Orphische Bestandteile in den Gebeten der Zauberpapyri 3

Parthey, G., 13 A. 5; 41 A. 5
Philo, über die Therapeuten 5; 6; de fuga et inventione c. 199 35; 43 A. 3; de victimis 16; 24; 26; 27; 35; 36; 50
Phöbus Apollo 8
Phylacterien, jüdische 25; gnostisches gegen Fieber 25 A. 4
Pindar 23
Plautus, nicht Verfasser der precatio terrae matris 3
Plutarch 24
Poimandres c. 1 41; c. 13 6; 7; 25; 26; 42; 44
Poseidonius, der Philosoph der Stoa 2
Poseidon *σωτήρ* 30
Pradel, Fr., 16; 17; 18; 28 A. 1; 31 A. 2; 38 A. 6; 39 A. 1; 42 A. 1
Precatio terrae matris 3; 36 A. 1
Precatio omnium herbarum 3; 36
Predigt, urchristliche 22
Ptolemäische Bücher 6
Puniet, P. de 22 A. 1

Rachegebete von Rheneia 27; 29
Reitzenstein, R., 1; 2; 3; 6; 7; 13; 22; 25; 30; 44 A. 3
Rotes Meer 15

Schmidt, C., 51
Schmidt, Heinr., 2 A. 2; 3; 23; 28 A. 3; 39 A. 5; 44 f.
Šmone Esre-Gebete 38
Schneider, Stan., 17
Schöpfung 16; 36
Seele, Wanderung der 2
Skutsch 46 A. 1
Sonne als *σωτήρ* 30 A. 4; Gebet an Sonnengott 8; 14
Sonne und Mond 34
Statius, röm. Dichter 3 A.
Sterne, Schöpfung der 15
Stoa, Schöpfungsmythen der 2
Süßwasser, aus dem Ozean abgesondert 7
Syxtus, P., 27 A. 2; 39 A. 2

Tag und Nacht, Wechsel 34
Terenz, nicht Verfasser der precatio terrae matris 3
Therapeuten, ihre *παννυχίς* 5
Thieme, G., 37 A. 1
Tiere, Schöpfung der 35

Unfruchtbarkeit der Mauleselin 15
Unterirdische Götter 26

Vassiliev, A., 17; 24; 34
Vergil 3
Vestalinnen (Titel der) 24
Vollmer, Fr., 46 A. 1

Wasser, Quellen, Flüsse 8; 34; 35
Wendland, P., 1; 4; 5; 6; 30 A. 4
Wessely, C., 1; 3; 4; 8; 9; 16; 25; 31; 38
Wettrennen, Zauber bei 15 f.
Weyman, C., 2 A. 2; 22 A. 1; 35 A. 2
Wilcken, Ulr., 27 A. 4
Winde, Schöpfung der 4; 16; 35
Wünsch, R., 15 A. 4; 18; 22; 23; 24; 25; 29; 31; 37; 44; 47; 50
Wundertaten im Alten Testament 4; 47 ff.

Zauberpapyri, Wert für Religionsgeschichte 1; aus Ägypten 2; Alter 2; mit jüdischen Bestandteilen 3
Zeus *κύριος* 23; *σωτήρ* 30
Ziegler, Konr., 2 A. 1; 23 A. 3; 24 A. 4; 28 A. 5; 30; 36; 37; 38; 39 A. 1. 3; 45 A. 2; 46 A. 1

Die Schrift: G. Appel, De Romanorum precationibus (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten VII. Band 2. Heft) Gießen 1909, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

4. Griechische Namen und Worte.

Ἀβάσκαντος 45
Ἄβελ 20, 8
Ἀβιμέλεχ 20, 14
ἄβυσσος 8 A. 2; 19, 10; 28; 29; 36
ἀγαθός 10; 28; 44; 46
ἀγαπάω 20, 16
ἄγγελος 19 A. 4; 20, 10; 26; 29; 31; 32
ἀγέννητος 18, 3
ἄγευστος 43
ἁγιάζω 45
ἁγίασμα 44: 45
ἅγιος 14; 15; 18 A. 4. 7; 24; 25; 29; 30; 44; 45
ἀγλαομορφέω 34
ἁγνός 24 A. 4. 5; 25 A. 3
ἁγνωσία 40
Ἀδάμ 20. 7
ᾅδης 19, 1; 19 A. 5; 34
ἀδιάστατος 50
ἀδιήγητος 18 A. 2
ἀδικέω 18 A. 7
ἀδίκημα 27
ἄδικος 39
ἀέναος 32; 35; 36; 43
ἀήρ 7; 32
ἀθανασία 18, 4; 40; 41; 43; 44
ἀθάνατος 9; 18, 3; 19 A. 7; 29; 36; 39 A. 1; 43
ἀθεώρητος 29
Αἰγύπτιος 20, 17. 18; 21, 2
αἴδιος 18, 3
αἰθέριος 15
αἰτέω 37
αἰώνιος 15; 18, 1; 29; 41; 43
αἰών 6; 18 A. 1. 7; 23; 24; 34; 38; 43
ἀκάθαρτος 18, 6; 19, 9; 20, 4; 21, 4. 8
ἀκάματος 29
ἀκατάληπτος 18, 2
ἀκαταφρόνητος 18 A. 2; 30
ἀκέφαλος 18 A. 8
ἀλάτινος 20 A. 13
ἄλγημα 9
ἀλήθεια 27; 39; 44
ἀληθής 35
ἀληθινός 18 A. 4; 30
ἄλκιμος 21 A. 11
ἀλλοιόω 33
ἁμαρτία 38; 39
ἄμεμπτος 39 A. 5
ἀμίαντος 18 A. 2
ἀνάγκη 37
ἀνάγω 19, 2
ἀναιδής 20, 5
ἀνακέφαλος 14
ἀναλλοίωτος 18, 3
ἄναξ 13
ἀναπαύεσθαι 24
ἄναρχος 18, 3
ἀνατείνω 13
ἀνατέλλω 10; 19 A. 9; 36
ἀναφορά 13
ἀνεκδιήγητος 18, 2; 36
ἀνεκλάλητος 18, 1
ἄνεμος 25; 35
ἀνεξισχνίαστος 36
ἄνθος 36
ἀνθρώπινος 28; 41
ἄνθρωπος 18 A. 9; 19 A. 6. 7. 9; 21, 12; 28; 31; 36; 41; 44; 45
ἀνόδευτος 50
ἀνοίγνυμι 21, 13; 47
ἀντιλήμπτωρ 29; 30
ἀντιτάσσομαι 19, 2
ἄξων 21 A. 11
ἀόρατος 19 A. 9; 30; 32
ἄπαυστος 50
ἄπειρος 18 A. 4
ἀπέραντος 18 A. 2
ἀπερινόητος 18, 2
ἀπιστία 20, 13
ἀπλάνητος 9
ἀποδιδράσκω 43
ἀποθνήσκειν 18 A. 9
ἀποκινεῖσθαι 27; 44
ἀποκλείειν 27; 44
ἀποκτείνειν 20 A. 4
ἀπόλλυμι 20, 5; 21, 2. 3; 35
ἀποστέλλω 21, 9
ἀπρόσιτος 18, 4
ἅπτεσθαι 21, 6
ἀρετή 39 A. 5; 44
ἁρμόνιος 34
ἄῤῥητος 27
ἀρχάγγελος 19, 4; 31
ἀρχέγονος 32
ἀρχιδαίμων 25
ἀρχιποιεῖν 18 A. 8
ἀσεβής 20, 5; 43
ἀσθένεια 38
ἀσθενής 38
ἄσμενος 47
ἀστεροέις 19 A. 7
ἀστήρ 19 A. 5; 19, 16; 34
ἀστραπή 21, 10
ἄστρον 19 A. 6
ἀσφαλής 34
ἀτακτέω 32
ἀτρύγετος 19 A. 7

αὐγή 47
αὐθιγενής 36
αὐτογέννητος 29; 32
ἄφατος 31
ἀφθαρσία 43
ἄφθαρτος 18, 1
ἄφθεγκτος 6
ἀφίημι 21 A. 11
ἄψευστος 44

Βάθος 19 A. 5; 40 A. 2
βασανίζω 20, 14
βάσανος 37
βασιλεία 29 A. 3
βασίλειος 15
βασιλεύς 18 A. 7; 19, 5; 21, 1; 23; 27; 38
βασιλεύω 18, 8; 27; 31; 33; 34
βασκοσύνη 18 A. 7
βίαιος 38
βίος 39 A. 5
βλαστάνω 19 A. 9
βοηθός 29; 38
βολή 21 A. 11
βόσκον 20, 14
βοτάνη 19 A. 9
βουλή 7
βούλημα 34
βροντή 21 A. 11
βροτός 9

Γένεσις 18 A. 9; 29
γενέτωρ 36
γεννᾶν 28
γέννα 27
γένος 19 A. 9; 51
γῆ 7; 18 A. 8. 9. 10; 19, 8 A. 5. 6. 9; 20, 3 A. 13; 21, 5. 10; 28; 33; 34; 35; [36; 45
γνόφος 34
γνῶσις 26; 40; 41; 42; 44
Γόμορρα 20, 12
γυνή 20, 13

Δαιμόνιον 15; 46
δαίμων 26; 27; 28; 33; 46
δέδια 31
δέησις 37
δεκάνος 19 A. 4; 31; 32
δένδρον 19 A. 7
δέομαι 38; 39 A. 1
δέσμιος 38
δεσμός 38
δεσπόζω 18 A. 9; 19 A. 5
δεσπότης 18, 9; 19 A. 5; 22; 25; 27; 28; 29; 33; 45
δημιουργικός 3 A. 1
δημιουργός 18, 9; 23
διακοσμέω 32
διακουστής 11
διανύω 34
διασώζω 18 A. 7; 20 A. 5. 7. 13. 18
διάταξις 33 A. 1
διατάττω 33 A. 1
διατελέω 43
διαυγάζω 10
διάφορος 20, 1
διαχωρίζω 34
δίδωμι 21, 12. 13; 27; 37
διέπω 10
διευθύνω 33
διῆκον 19 A. 5
δίκαιος 20, 5. 6; 27; 44
δικαιοσύνη 27; 44
διοίκησις 33
διχοστατέω 33
δογματίζω 33
δολία 18 A. 7
δόξα 18 A. 4; 34; 45
δουλεία 21, 12
δραμή 20, 3
δρόμος 34
δύναμις 7; 19, 4; 27; 32
δυνάστης 38
δυνατός 15; 26; 28
δωρέομαι 40; 42; 50
δῶρον 39; 42

Ἔαρινός 36 A. 2
ἑβραϊκός 5
ἐγκαταλείπω 36
ἐγκέλευσμα 21 A. 11
ἐγκράτεια 7; 44; 45
ἐγώ εἰμι 27; 44 A. 5
ἔδρασμα 19 A. 9; 43
ἑδράω 32; 34; 35; 36
εἰρήνη 33; 45
εἷς 18 A. 3; 28; 31
εἰσέρχομαι 20 A. 7
ἑκατονταγράμματον 19 A. 5
ἔκδικος 29
ἐκτενής 37
ἔκτρομος 21 A. 8
ἐλεέω 20, 13; 38
ἔλλειψις 33
ἐμποδίζω 33; 38
ἐμφυσάω 36
ἐναντιόω 33
ἐνδείκνυμι 13
ἐνδιατρέχω 35
ἔνδοξος 18 A. 7; 31; 40
ἐνέργεια 32
ἐνεργεῖσθαι 32
ἐνιαύσιος 35
ἔννομος 9
ἓν καὶ τὸ πᾶν 6; 7

ἐνφέρνεος 26
ἔνψυχος 18 A. 9
Ἐνώχ 20, 9
ἐξάγω 19 A. 1
ἐξανατέλλω 21, 11
ἐξεγέρτης 27; 35
ἐξελίσσω 34
ἐξολοθρεύω 20, 5; 21, 1
ἐξορκίζω 18 A. 8; 20, 7
ἐξουσία 18, 9; 45; 46
ἐπαγγελία 20, 14
ἐπακούω 27; 47
ἐπαφροδισία 45
ἐπιβλέπω 21, 5; 28; 29
ἐπίβουλος 25
ἐπίγνωσις 40
ἐπίθετον 2 A. 1
ἐπικαλεῖν 19 A. 5; 27; 31; 32
ἐπισκέπτω 28 A. 5
ἐπισκοπέω 28 A. 5
ἐπισκοπή 28 A. 5; 29
ἐπισκοπιάζειν 29
ἐπιτάσσω 18, 7
ἐπιτελέω 28
ἐπιτιμέω 18, 1; 19, 9; 20, 4
ἐπιφαίνεσθαι 38
ἐπιφέρω 50
ἐποικτείρω 38 A. 3
ἐποπτεύειν 28 A. 5
ἐπόπτης 28 A. 5; 29
ἔποπτος 28
ἐπόψιος 28 A. 5
ἐπουράνιος 23; 24
ἔρεβος 32
Ἐρινύς 15
Ἑρμῆ 8; 25 A. 4; 27 (auch *Ἑρμες* 8)
εὐδοκέω 35
εὔελπις 39 A. 5
εὐεργεσία 50
εὐεργετεῖν 27
εὐεργέτης 11; 27
εὔκαιρος 21, 13
εὐκερασία 46
Εὐλάμων 25
εὐλογέω 31
εὐλογία 6; 7; 12
εὐμενής 11; 46 A. 1
εὐπορία 45
εὐστάθεια 45; 46
εὐτεκνία 41; 45; 46
εὐτυχέω 40
εὐτυχία 45
εὐχαριστέω 40
εὐχαριστήριος 6
εὐχαριστία 16; 50
εὐχή 3 A.
εὔχεσθαι 2 A. 1; 39 A. 3
ἐφόπτης 29 A. 1
ἐφοράω 19, 4; 28 A. 5; 29
ἐφορεύω 28 A. 5
ἔφορος 28 A. 5

Ζεύς 24 A. 4
ζόφος 20, 10
ζυγός 19, 8
ζωή 7; 18, 10; 21; 27; 36; 39 A. 5; 40; 41; 43; 44
ζῷον 19 A. 9; 35
ζωοποιός 3 A. 1
ζωπυρέω 35

Ἠγαπημένος 4
ἡδυγλωσσία 45
ἥλιος 19, 6; 34
ἡνιοχέω 10
ἠοῦς 34
Ἠσαύ 20, 16
ἡσυχία 39 A. 5

Θάλασσα 19 A. 7; 20 A. 13; 21 A. 8; 28; 31; 35
θάνατος 18, 10; 39
θάρσος 27
Θαῦθ 25
θαυματουργέω 5
θαυμαστός 27; 39; 40
θεάομαι 41
θεμέλιος 19, 7; 34; 35
θεός 6; 18 A. 2. 3. 4. 8. 9; 19 A. 4. 5; 20 A. 13; 21 A. 6; 21, 5. 8; 22; 23; 25; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 38; 40; 41; 43; 50
θεοῦ υἱός 28
θεραπεία 9
θέσις 19 A. 9
θήρ 19 A. 9
θηρίον 19 A. 9
θησαυρίζω 19 A. 9
θλῖψις 37
θνητός 19 A. 7
θυσία 7; 20, 15

Ἰακώβ 20, 16
Ἰάω 8
Ἰαώθ 20 A. 13
ἰάομαι 9; 19, 1; 38
ἴδιος 19 A. 9
ἱερός 25 A. 6; 35; 42; 47
Ἰησοῦς 40; 42
ἱκεσία 37
ἱκετεύω 37; 39 A. 3
ἱκέτης 46
ἵλαος 46; 47
Ἰσαάκ 20, 14
Ἰσραήλ 21, 2; 31; 50

ἵστημι 19, 8; 20, 3; 32
ἰσχύς 27; 45
Ἰωσήφ 20, 16

Καθαρίζω 39
καθαρισμός 39
καθαρός 5
καθήμενος 18 A. 4; 19, 3; 24 A. 1; [44 A. 5
καθίστημι 20, 2
Κάιν 20, 9
καιρικός 36
καιρός 19 A. 9; 36
κάλλος 45 A. 3
κάνθαρος 14
καπνίζω 21, 7
καρδία 13; 40; 47
κάρπιμος 19 A. 9
καρπός 19 A. 9
καρποφόρος 19, 10; 36
κατάγω 19, 1
καταισχύνω 20, 17
καταδεσμός 40
κατακλυσμός 20, 5
καταράομαι 46
κατοικέω 32
καταῤῥέω 20, 9
κατασκηνόω 40; 42
καταστηρίζω 34
κατεξουσία 15
κελαδέω 19 A. 7
κέλευσμα 20, 2
κεραυνός 21, 9. 11
κιβωτός 20, 6
κλεῖθρον 19 A. 1
κληρονομία 40
κλῦθι 44
κοινωνία 7
κολάζω 20, 11
κόρη 24 A. 4
κορυφή 39 A. 4
κοσμοκράτωρ 31
κοσμοποιΐα 8; 9
κόσμος 23; 27; 31; 32; 34; 47
κραταιός 18 A. 9; 25; 31; 32
κρατιστής 11
κράτιστος 25 A. 6
κράτος 32; 33; 43; 45
κρεμάννυμι 6
κρῖμα 27; 36
κρίσις 20, 11
κρύφιμον 23; 29
κτῆνος 20, 1; 21, 11
κτίζω 6; 16; 18 A. 8. 9; 19 A. 4; 20, 1; 31; 32; 34; 36
κτίσις 6; 21, 9; 32
κτίσμα 7
κτίστης 7; 11; 18, 8; 27; 28; 31; 32
κύκλος 21 A. 11
κῦμα 35
κυοφορέω 19 A. 9; 36
Κυπρίς 26 A. 5
κυριεύω 18 A. 9
κύριος 6; 8; 11; 18, 8; 22; 23; 26 A. 2; 27; 29; 31; 32; 43; 44; 46

Λαμπρός 39 A. 4; 44
λάμπω 29
λαός 21, 1; 39
λῃστής 20. 8
λίσσομαι 39 A. 3
λιτανία 13
λίψ 10
λόγος 41
λύκος 28
λυτρόω 38
λύχνος 47
Λὼτ 20, 13

Μακάριος 39; 40
μαντεία 38
μεγαλοκράτωρ 23
μέγας 15; 27
μέλλω 32
μετάνοια 20, 12
μετατίθημι 20, 9
μετέωρος 7
μετοπωρινός 36 A. 2
μετρέω 20, 3
μήνη 34
μήτρα 41
μιμνήσκω 39
μισέω 20, 16; 27; 39; 46
μοῖρα 46
μυριάς 19 A. 4; 30; 31
Μωϋσῆς 20, 17. 18

Ναός 24 A. 5
νάπη 19. 8
νεανίας 21 A. 11
νεκυαγωγός 25
νέμω 32; 36
νέρτεροι 15; 29; 36
νίκη 45
Νινευίτης 20, 18
νόσος 38 A. 6
νοῦς 7; 9; 18 A. 4; 41
Νυμφαῖος 25 A. 6
νῦξ 34
Νῶε 20, 6

Ξηραίνω 20 A. 13
ξόανον 35
ξύλον 19, 10; 36

Ὁδηγέω 21, 2

ὁδηγός 35
οἴαξ 10
οἶδα 13
οἰκεῖος 2 A. 1
οἰκουμένη 31; 32
οἰκτείρω 38 A. 3
ὁλοκληρία 45
ὁμοίωσις 19 A. 9
ὁμόνοια 33; 45
ὄνομα 20, 13; 26; 31; 40; 42
ὀνομάζω 18 A. 4; 30
ὁρκίζω 20 A. 13; 21, 4; 26 A. 5; 31; 39
ὁράω 18, 4; 28 A. 5; 29; 30; 47
ὁρισμός 34
ὄρος 19, 7; 21, 6. 8; 42
ὀρύσσω 43
ὅσιος 24 A. 4; 27; 41 A. 3
οὐράνιος 19 A. 5; 24; 25 A. 4; 27; 33; 34; 46
οὐρανός 6; 7; 15; 18 A. 8. 9; 19, 5; 20, 2; 21 A. 11; 31; 32; 33; 34; 44 A. 5
οὐσία 36
ὀφθαλμός 29; 47
ὀχυρόω 19, 6
ὄψις 18 A. 4; 30

Πάθημα 2 A. 1
πάθος 38
παιδεύω 19, 1
παῖς 40; 42
παλιγγενεσία 6
πάλιν 19, 1; 20, 18
παναγέστατος 24
πανάγιος 24
πανιερός 24 A. 4
παννυχίς 5
πᾶν τό 6; 7
παπληθής 19 A. 9; 36
παντεπόπτης 28; 29
παντοκράτωρ 23; 25; 31
πάντοτε 18 A. 7
παράδεισος 20, 7. 8; 24 A. 5
παραδίδωμι 20, 11
παρακοή 20, 7
παραλαμβάνω 20, 8
παραπίπτω 20, 10
παράσημος 13
παραστάτης 11
παραφέρω 44
πάρεδρος 25; 26; 27
παρθένος 24
παρίστημι 19 A. 4; 24; 30; 31
παῤῥησία 44
πασσαλεύω 9
πείθεσθαι 18, 7
πέλομαι 32
πεποίθησις 44
περιδείνητος 21 A. 11
περιέχω 8; 34; 39 A. 4
πετεινός 20, 1
πηγή 19, 10; 35; 36; 43
πήγνυμι 6; 19, 5; 33; 35
πηδάω 35
πίστις 40; 44
πλάσμα 35
πλεονάζω 20 A. 13
πληρόω 21, 14; 35
πλοῦτος 45 A. 3; 46
πνεῦμα 7; 18 A. 9; 27; 28; 31; 32; 36
πνευματίζειν 7
πνευματοφόρος 7
ποιητής 19, 4
ποιμαίνειν 7
πόλος 34
πολυτίμητος 30 A. 6
πολυύμνητος 30
πορίζειν 18 A. 7
ποταμός 19 A. 7; 20 A. 13; 35
πότος 43
πραγματεία 30
πρευμενής 46
προεῖναι 32
προπάτωρ 29
προπετής 18 A. 4; 30
προσαγορεύω 25 A. 3
προσδέχομαι 13; 20, 9. 15
προσκυνέω 31
πρόσταγμα 19, 6; 35
πρόσωπον 18 A. 4; 30
προφήτης 26 A. 5
παίζω 21 A. 4
πύλη 19, 1
πῦρ 7; 18, 9; 20, 10; 27

Ῥέω 20 A. 13
ῥῆμα 33
ῥίζα 43
ῥύομαι 39; 50
ῥύσιος 39 A. 1

Σαβαώθ 8; 20 A. 13; 50
σαβανᾶ (sic) 18 A. 6
σαλεύεσθαι 33
σάρξ 18 A. 9; 27
σειρός 20, 11
σεισμός 21 A. 11
σελήνη 19, 6; 34
σημεῖον 13
σιτίον 24
Σιών 21, 1
σκεπάζω 39
σκοτίζω 47
σκότος 47
Σόδομα 20, 12
σοφία 26

σοφός 32
σπείρω 19 A. 9
σπέρμα 19 A. 9
σπιθαμή 20, 2
σπουδή 44
σταθμός 19, 8
στερέωμα 19, 5; 33
στερεόω 19, 7; 21, 1
στήλη 39
στηλιτεύω 20, 14
στηρίζω 20 A. 13; 32; 33
στοιχεῖον 32
στρέφω 21 A. 11
συλλέγω 21, 13
σύμπας 21, 14
συμπήγνυμι 34
Συμφωνία 25
σύναξις 37
σύνεσις 32
συνετός 32
συνθεσία 18 A. 7; 21 A. 4
σύνθεσις 18, 7; 21, 5
συνσείω 35
συντηρέω 46
συνστρέφω 19 A. 6; 34
σύντομος 35
συντρίβω 20, 18
σύστασις 32
σῴζω 20 A. 4; 37; 38
σῶμα 46
σωτήρ 29; 30
σωτηρία 41; 45

Ταμίας 44
ταπεινός 19, 2. 3; 38
ταραχή 46
ταρταρόω 20, 10
τάττω 19 A. 1; 19, 6; 34
τηρεῖσθαι 20, 11
τίκτω 19, 10; 36
τιμή 45
τιμωρία 18 A. 9
τόπος 18 A. 9; 24 A. 5
τραχύς 21 A. 4
τρέμω 21, 6. 9; 32
τροφέω 32
τροφή 19 A. 9; 21, 12; 36; 45; 46
τροφός 11
τυφεντρόω (τεφρόω) 20, 12
τύχη 46

Ὑγίεια 41; 45
ὕδωρ 7; 8 A. 2; 34; 35
ὑετός 21, 10; 35
υἱὸς τῶν ἀνθρώπων 45
ὑμνέω 6; 8; 31; 44
ὕμνος 6
ὑπακοή 20, 8
ὑπερέχω 19 A. 2; 30
ὑπερήφανος 19, 2; 20, 5
ὑπέρτατος 34
ὑπήκοος 46
ὑπηρετέω 27
ὑπόγειον 15
ὑποκεῖσθαι 32
ὑπομονή 44
ὑποτάκτης 19 A. 2; 30
ὑποτάττω 19 A. 2; 30; 32; 33; 34; 46
ὑποφέρω 18 A. 4; 30
ὑψηλός 19, 3
ὑψιβρεμέτης 9
ὕψιστος 26; 27
ὑψόω 19, 5
ὑψωτής 19 A. 2; 30

Φαίνειν 19 A. 6; 38
φανεροποιέω 32
Φαραώ 39; 50
φαρμακία 18, 7; 21, 5
φάρμακον 18 A. 7; 27; 43 A. 1
φίλος 27
φιλτροκαταδεσμός 8
φυλακτήριον 27; 42
φύλαξ 29
φυλάττω 20, 16; 39; 46
φύν, τό 32
φυσικός 38
φύσις 32; 33 A. 2; 41
φυτόν 20, 11; 36
φωνή 19 A. 6; 35
φῶς 7; 18 A. 4; 47
φωστήρ 19 A. 6; 34
φωταγωγία 47
φωτίζω 7; 19, 3; 47

Χαναναῖος 21, 2
χάος 32
χαρίζεσθαι 13; 20, 5; 40
χάρις 19, 3; 39 A. 4; 41; 45
χεῖρ 13 A. 1; 21, 14; 39
Χερουβίμ 19 A. 3
χθόνιος 18 A. 9
χλόη 21, 11
χορός 5; 19 A. 5; 34
χόρτος 19 A. 9; 21, 11
χρήζω 30
χρηστότης 21, 15
Χριστός 29 A. 3

Ψεῦδος 21 A. 4
ψυχή 13; 18, 9; 32; 36; 38; 39 A. 5

Ὦγ 21, 2
ὥρα 20 A. 7; 38
Ὡρίων 25

DIE BRIEFE

DES

SEXTUS JULIUS AFRICANUS

AN ARISTIDES UND ORIGENES

HERAUSGEGEBEN

VON

WALTHER REICHARDT
OBERLEHRER AM SCHILLERGYMNASIUM IN GROSS-LICHTERFELDE

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1909

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 4. BAND HEFT 3

34. BAND HEFT 3

BUCHDRUCKEREI JULIUS ABEL, GREIFSWALD

Vorwort.

Eine neue Ausgabe der Africanusbriefe war im Zusammenhang mit der der übrigen Werke des Africanus, der Chronographie und der Κεστοί, für die Berliner Kirchenväterausgabe geplant. Mein verehrter Lehrer Heinrich Gelzer, der selber die Chronographie übernommen hatte, regte mich zu der Bearbeitung der Briefe an und erwirkte mir die Möglichkeit, die codices in Rom selbst einsehen zu können. Seinem Andenken ist darum in Dankbarkeit dieser Versuch gewidmet.

Durch Gelzers frühzeitigen Tod ist die Verwirklichung des Plans auf lange Zeit hinausgeschoben worden. Ich habe daher Herrn Prof. Harnack gebeten, die vorliegende, schon vor Jahren im wesentlichen abgeschlossene Arbeit in die Texte und Untersuchungen aufzunehmen. Für seine Bereitwilligkeit und reiche Förderung meiner Arbeit, besonders durch Vermittlung von Handschriftenkollationen, spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aus. Ebenso bin ich meinen lieben Freunden Dr. W. Heuschkel und Prof. Dr. K. Lincke in Jena für ihre freundliche Unterstützung beim Lesen der Korrektur zu großem Danke verpflichtet.

Groß-Lichterfelde, 1. Oktober 1909.

W. Reichardt.

Verzeichnis der erwähnten Handschriften.

Seite

Athous Iberorum 371 13
Berol. Phill. 1422 . . . . . 72, 73, 74, 77
Constantinopolitanus μετόχιον τοῦ ἁγίου τάφου 466 13
Florentini Laurentiani 70, 7 und 70, 20 8
Leidensis Vossianus 4° 14 73
Monacenses 33: 14 Anm. — 473 . . . . . 39 Anm. 2
Mosquensis S. Synodi 50 8
Oxonienses Bodleiani Barocciani 98 und 145 73
Langbainius 11 73
Laudianus 64 A 71, 76, 80
Parisini 159 . . . . . 72, 73, 75 Anm. 2, 78
208 . . . . . 14 Anm.
1430, 1431 und 1433 8
„ Coisliniani 21 . . . . . 74 Anm., 78
201 . . . . . 12f., 18 Anm. 1, 33, 40 Anm., 47 Anm. 2
„ suppl. graecum 1173 . . . . . 71, 76, 80
Romani Casanatensis 1357 70
„ Chisianus R VIII 54 . . . . . 67, 69f.
„ Vaticani 702 . . . . . 69, 80
„ 1153/4 . . . . . 68, 69 Anm., 72, 75 Anm. 2, 77
„ 1611: 9f., 20. — 1642 . . . . . 10 Anm. 1, 20
„ 1764: 72 Anm. — 2261 69
„ Ottoboniani 117: 70 Anm., 76. — 452 66
„ Palatinus 220 . . . . . 5, 20
Veneti Marciani 61: 17, 62. — 338 8
494 . . . . . 14 Anm., 18 Anm. 1, 39 Anm. 2
Vindobonensis 71 . . . . . 11f., 18 Anm. 1, 47 Anm. 2

Inhalt.

I. Der Brief an Aristides 1
Text 53
II. Der Brief an Origenes 63
Text 78
Register
1. Bibelstellen 81
2. Eigennamen 81
3. Wörterverzeichnis 82
Addenda et Corrigenda 84

I. Der Brief an Aristides.

Die Verschiedenheit der Genealogieen Christi bei Matthäus und Lukas mag nach dem Zeugnis des Eusebius manchem Gläubigen schwer auf dem Herzen gelegen haben. Sie ist in der Tat eine rechte crux für die Erklärer der neutestamentlichen Schriften und hat vielen Gelegenheit gegeben, in mannigfachen Hypothesen ihren Scharfsinn zu beweisen. Eine wichtige Rolle spielten bei der Lösung theologische Spekulationen. Da Christus Priester und König zugleich war, behauptete man, die eine Reihe der Ahnen — bei Matthäus — erwiese seine königliche Würde, die andere ergäbe, daß er priesterlichen Stammes sei. Einen zweiten Ausweg fand man darin, daß man dem Lukas zutraute, er zweifle selbst an der Richtigkeit seiner genealogischen Angaben; das ὡς ἐνομίζετο III 23 zeige deutlich, daß er nur einen bei seinen Zeitgenossen verbreiteten Stammbaum Christi gebe. Derselbe Zusatz ὡς ἐνομίζετο wurde auch als Beweis für des Lukas Überzeugung von der Gottessohnschaft Christi ausgegeben, und damit hängt wieder die Annahme zusammen, der Stammbaum bei Lukas sei der der Maria.

In den Streit hat auch der scharfsinnige und gelehrte Sextus Julius Africanus eingegriffen und eine eigenartige harmonistische Lösung geboten, die zu der jüdischen Institution der Leviratsehe[1] ihre Zuflucht nimmt und danach die Ahnenreihe bei Matthäus als die Väter Christi κατὰ φύσιν, die

1) cf. Deuteron. c. 25, 5. 6: ἐὰν δὲ κατοικῶσιν ἀδελφοὶ ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ ἀποθάνῃ εἷς ἐξ αὐτῶν, σπέρμα δὲ μὴ ᾖ αὐτῷ, οὐκ ἔσται ἡ γυνὴ τοῦ τεθνηκότος ἔξω ἀνδρὶ μὴ ἐγγίζοντι· ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὴν καὶ λήψεται αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ συνοικήσει αὐτῇ. καὶ ἔσται τὸ παιδίον ὃ ἐὰν τέκῃ κατασταθήσεται ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ τετελευτηκότος, καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐξ Ἰσραήλ.

bei Lukas als die Väter κατὰ νόμον auffaßt[1]. Die Untersuchung hat die Form eines Briefs an Aristides. Wer dieser Aristides ist, läßt sich bei dem fragmentarischen Zustand, in dem uns das Schreiben erhalten ist, leider nicht bestimmen. Denn gerade Anfang und Schluß, wo wir Näheres über den Adressaten, über Ort und Zeit der Abfassung zu erfahren hoffen könnten, sind verloren. Man möchte an den Apologeten Aristides denken, dessen Arbeit Africanus sympathisch sein mußte; Africanus hat ja auch ein apologetisches Ziel im Auge, wenn er die Evangelisten vor dem Vorwurfe der Lüge retten will[2]. Doch es ist unmöglich, die beiden Männer zeitlich zusammenzubringen. Denn die Apologie des Aristides fällt in die Regierungszeit des Antoninus Pius[3], rund 100 Jahre vor den Africanusbrief an Origenes.

Der Brief an Aristides hat nicht die hohe Anerkennung gefunden wie der an Origenes, der von allen Beurteilern als ein wahres Kleinod geistvoller Kritik gerühmt worden ist. Man verhält sich im ganzen ablehnend gegen die eigenen Kombinationen des Africanus. Aber verdientes Lob hat ihm die Widerlegung seiner Gegner im ersten Teile eingetragen, wo er so entschieden für die ἀλήθεια eintritt und die Anwendung der Lüge auch für einen guten Zweck als schwere Sünde ablehnt. Und dann war interessant zu erfahren, daß noch zur

1) Ob diese Auffassung des Africanus probabel ist, das zu entscheiden ist hier nicht meine Sache; eine Kritik findet sich im Dictionary of the bible s. v. genealogy of I. C. von Bacon; vgl. Bardenhewer, Patrol. S. 173. Sehr eingehend beschäftigt sich mit Africanus P. Vogt, der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthaeus und Lukas (Bibl. Studien XII, 3 1907). Er findet in den Aufstellungen unseres Briefs eine Reihe von Ungereimtheiten, Unwahrscheinlichkeiten und Unrichtigkeiten und sieht im Stammbaum bei Lukas die eigentliche Genealogie Christi: nicht den Stammbaum Josephs, sondern den der Maria; ihm bietet Matthäus die legale, Lukas die natürliche Ahnenreihe; vgl. S. 81, 122.

2) Harnack vermutet als Verfasser der griech. Übersetzung des apologeticus Tertullians unsern Africanus. T u U VIII. Bd. 4. Heft. Vgl. auch s. Verteidigung gegen Ehrhard in der Chronologie der altchr. Lit. II S. 91, Anm., S. 266, Anm. 2.

3) Sie in den Anfang der Regierung zu legen, zwingen uns freilich die Gründe von Seeberg (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons V) nicht. Vgl. Harnack, Die Chronologie der altchr. Literatur I S. 272; Bardenhewer, Geschichte der altchr. Lit. II S. 226; Joh. Geffcken, Zwei griech. Apologeten S. 31.

Zeit des Africanus Namen und verwandtschaftliche Verhältnisse der Familie Jesu in der Überlieferung sich lebendig erhalten hatten. Es war ein schönes Zeugnis für die sorgsame Arbeitsweise des Africanus, daß er diese Quelle nicht unbenutzt ließ. Also gründliches Quellenstudium, Wissen und rückhaltlose Wahrhaftigkeit zeigen ihn auch hier als einen recht beachtenswerten Forscher.

Noch andere anziehende Züge enthält das Bild, das wir uns aus diesem Schreiben von ihm machen können. Fest vertraut er der Wahrhaftigkeit der Propheten und Evangelisten. Mit erfreulicher Frische rückt er seinen Gegnern ihre Unwissenheit vor: ἀγνοεῖν ἀγνοία ἀγνωσία ἀμαθία; man sieht, er hält etwas vom Wissen, und dabei maßt er sich doch nicht an, selbst die ganze Wahrheit gefunden zu haben.

Leider ist uns der Brief nur in Bruchstücken erhalten. Immerhin können wir hoffen, von der eigentlichen Untersuchung die Hauptgedanken in den geretteten Bruchstücken zu besitzen; wahrscheinlich sind nur Einleitung und Schluß, vielleicht noch geringe Partieen in der Mitte verloren, also zumeist solche Stücke, die der Arbeit den Charakter des Briefes verliehen.

Unsere Kenntnis des Briefs verdanken wir dem Eusebius[1], der ihn in zweien seiner Werke ausgiebig benutzt hat. Zuerst in den quaestiones evangelicae — ζητήματα καὶ λύσεις dem. ev. VII 3,18 — in denen er Differenzen der einzelnen evangelischen Berichte auszugleichen suchte, und später in der Kirchengeschichte. In der dritten unter den qu. ev. nämlich wurde die viel erörterte Frage untersucht: πῶς ὁ μὲν Ματθαῖος ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Σολομῶνος διαδόχων ἐπὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰωσὴφ τὰ γένη κατάγει, ὁ δὲ Λουκᾶς ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Νάθαν παίδων ἐπὶ Ἡλὶ καὶ Ἰωσήφ, ἐναντίως γενεαλογῶν τῷ Ματθαίῳ. Das war ja das Thema der Afrikanischen Arbeit, und das wertvolle Zeugnis des von ihm hochgeschätzten Gelehrten[2] hat Eusebius

1) Die Stellen, auf die Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur (S. 512), aufmerksam macht (Köberlin, Eine Würzburger Evangelienhandschrift. Progr. Augsburg 1891, Rabani Mauri archiep. Mog. comment. in Matth. Migne CVII p. 735 D sq.), sind weiter nichts als Rufinische Übersetzungen schon durch Eusebius erhaltener Stellen.

2) cf. h. e. I 6,3; qu. ev. ed. Mai patr. nova bibl. IV 272.

neben seiner eigenen Lösung in die Untersuchung aufgenommen[1]. Leider sind aber auch die qu. ev. des Eusebius nicht unverkürzt und unverstümmelt erhalten. Zwar schreibt Latinus Latinius (opp. t. II p. 116) an Andreas Masius: Sirletus (Cardinalis) scire te vult in Sicilia inventos esse libros tres Eusebii Caesariensis de evangeliorum diaphonia, qui ut ipse sperat brevi in lucem edentur. Aber die Hoffnung hat sich nicht erfüllt; die Bücher sind nicht herausgegeben, die Handschrift ist verschollen. Wir sind auf eine epitome des Eusebianischen Werkes in einem cod. Pal. 220 angewiesen. Weiterhin sind die qu. ev. des Eusebius stark benutzt worden von Niketas, einem Diakon von Konstantinopel und dann Metropoliten von Herakleia in Thrakien, der im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts — um 1080 — eine Katene zum Lukasevangelium zusammenstellte[2]. Glücklicherweise ist da auch der Africanusbrief mit herangezogen, wenn auch die einzelnen Teile auseinandergerissen sind.

Eusebius hat aber selbst noch an einer andern Stelle die Frage der Genealogie Christi behandelt, in der Kirchengeschichte I 7, und da zitiert er wieder die Ausführungen des Africanus, freilich bloß den Teil, da Afr. seine eigene Meinung aufstellt; den ersten, der die Polemik enthält, läßt er weg. Welchen Wert haben nun die genannten Zeugen:

die epitome der euseb. quaest. ev. im Palatinus
die Katene des Niketas
die Kirchengeschichte des Eusebius

für die Aufstellung des Textes?

Am wertvollsten ist die Überlieferung in der Epitome des Palatinus. Zwar hat der Epitomator beträchtliche Teile weggelassen, — von den positiven Ausführungen des Afr. hat er nur ganz geringe Partieen 58,7—59,2 — aber was er bietet, hat

---

1) Ob der Brief eine besondere qu. IV gebildet hat, wie das die Maische Ausgabe nach dem cod. Pal. annimmt — l. c. p. 231 — oder vielmehr als eine 2. Lösung der qu. III gedient hat, wollen wir an dieser Stelle unerörtert lassen (s. u. S. 23ff.).

2) Über Niketas vgl. Achelis, Hippolytstudien S. 203. Ehrhard in Krumbachers byzant. Literaturgeschichte[2] S. 211. Sickenberger, Aus römischen Handschriften über die Lukaskatene des Niketas (Röm. Quartalschrift 1898). Derselbe, Niketas von Herakleia (Texte und Untersuchungen N. F. VII 4).

er nicht stilistisch verändert[1]; das zeigt deutlich ein Vergleich mit den entsprechenden Partieen der Katene, der die unverkürzten quaestiones vorlagen. Der Palatinus bietet bestimmt das Gerippe des Briefes, das wir aus der Katene und dem 7. Kap. der Kirchengeschichte nur ahnen konnten; denn die Katene reißt ja die beiden Hauptteile auseinander, und die hist. eccl. enthält bloß den 2. Teil und informiert nur in einleitenden Worten über die Anlage des Ganzen. Wo der Wortlaut der Epitome von dem der Katene abweicht, verdient der Palatinus den Vorzug; er hat, zumal in den einleitenden Worten[2], den Africanustext treuer bewahrt als die Katene, die eine armselige Abschwächung bietet. Zu diesem inneren Grunde tritt helfend ein äußerer: das Alter des cod. Pal. 220[3] (nicht 120, wie Mai patr. n. b. IV 217 fälschlich angibt): er stammt aus dem X., vielleicht sogar IX. Jahrhundert.

---

1) Richtig urteilt schon der Rezensent der Maischen Ausgabe (script. vet. nova coll. I) in der Jen. Literaturzeitung 1828 Nr. 237—239: Wir lernen aus der Vergleichung, daß der Epitomator nicht etwa einen Abschnitt aus Eusebs quaest. gelesen und dann nach seiner Auffassung aus dem Gedächtnis den Inhalt desselben kurz niedergeschrieben habe, sondern daß wir im Ganzen die eigensten Worte des Eusebius besitzen. Nur die detaillierte Ausführung, nur die Verfolgung der einzelnen Beweise des Eusebius bis ins Einzelnste ist übersprungen (l. c. Nr. 238 S. 461).

2) Vgl. u. S. 26.

3) cf. Mai, script. vet. nova collectio I p. XII; cod. ms. Palat. graeci bibl. Vaticanae rec. et digessit H. Stevenson, Romae 1885: membr. in 4. saec. X ineuntis. Der cod. enthält in der Hauptsache — voraus gehen Eusebii harmoniae evangeliorum canones X, Esdrae sacerdotis ac prophetae de diebus fastis et nefastis — die 4 Evangelien samt Scholien. Zwischen Matthäus- und Markusevangelium sind die quaest. ev. des Eusebius eingeschoben: fol. 61: ἐκλογὴἐν συντόμῳ ἐκ τῶν συντεθέντων ὑπὸ Εὐσεβίου πρὸς Στέφανον περὶ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων. fol. 70: Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας. — Die qu. ev. umfaßten 3 Bücher, 2 ad Stephanum, 1 ad Marinum: Mai patr. n. b. IV 255 (Harnack, Die Chronologie der altchr. Literatur II S. 124). Ungenau ist die Angabe im Kataloge der Heidelberger Bibliothek, der vor der Überführung nach Rom fertiggestellt war (von Possevin und Sylburg): Eusebii evangelicarum quaestionum libri II, in quibus etiam caput ex Africano de genealogia in sacris evangeliis; es sind mit den beiden Büchern die beiden Teile — ad Stephanum, ad Marinum — verwechselt. — Herausgegeben wurden die qu. ev. von A. Mai 1) in scriptorum veterum nova collectio I Romae 1825 (mit specimen des cod.), 2) in patrum nova bibliotheca IV Romae

Welche Bedeutung ist nun der andern Überlieferung beizumessen, der in der Katene und in der Kirchengeschichte? Da ist zunächst festzustellen, daß die beiden Zeugnisse dem Umfange nach nicht übereinstimmen; die Katene enthält beide Teile, den ersten kritischen und den zweiten positiven, die Kirchengeschichte nur den zweiten. Für den Anfang also sind wir auf die Katene angewiesen, wenigstens in den Partieen, wo uns der Epitomator des Palatinus im Stich läßt. Die Katene geht sicher auf Eus. qu. ev. zurück, und zwar auf die unverkürzte[1]; immer und immer wieder ist Eusebius benutzt, und die Scholien sind viel umfangreicher als im Palatinus. Von eigenem Gute hat Niketas wenig beigesteuert; gleichwohl lassen sich zahlreiche Beispiele von Übergängen, Verbindungen und Kürzungen[2] anführen, die sich noch nicht im Originale vorfinden, sondern dem Katenenschreiber zugehören[3]. Die Katene bietet also für den ersten Teil eine Überlieferung, mit der wir zufrieden sein dürfen, wenn wir den Text auch erst

---

1847. Das Fragment des Africanusbriefes ist benutzt von Routh, rel. sacr. II 228 sq., der den Palatinus gering einschätzt -- l. c. p. 331: in primo volumine inter Eusebii quaestionum ad Stephanum evangelicarum fragmenta quaestionis IV excerptum exstat huius epistolae ad Aristidem ex particula illa conflatum a me olim edita atque Eusebiana ῥήσεις, sed utraque mutilata atque insigniter interpolata — und von Spitta (der Brief des Julius Africanus an Aristides, Halle 1887), von dem der cod. richtig gewürdigt wird. — Zu Irrtum verführt die Angabe v. Routh l. c. 330: Eadem insuper Africani ῥῆσις in bibliotheca Palatina Heidelbergensi, quae pridem translata in Vaticanam nunc restituta est, superesse videtur, prout catalogus indicat ms. a Frid. Sylburgio compositus, cuius catalogi exemplar in cod. Bodl. 2955 conservatur: Lemma est ‚Ex Africano, de Genealogia in sacris Literis'. Der cod. liegt tatsächlich heute noch in Rom.

1) Daß Niketas auf den Originaltext zurückgeht, nicht andere Kat. ausschreibt, versichert Sickenberger, Titus v. Bostra S. 75.

2) Das konstatierte schon Mai patr. n. b. IV 268: ... quamquam ipse quoque Nicetas videtur interdum, ut fit in catenis, Eusebium deminuere; cuius rei indicium est, quod aliquando in Epitome sunt aliquot particulae, quas Nicetas subtrahit: etsi alioqui in laudatis a Niceta partibus Eusebius plerumque integer est et ubique plenior.

3) Vgl. die oben S. 4, A. 2 genannten wertvollen Untersuchungen von Sickenberger: a) Röm. Quartalschr. 1898 S. 71, 75 Anm. b) Niketas v. Herakleia S. 77. Schon Th. Zahn hatte festgestellt, daß Niketas die Exzerpte durch stilistische Abänderungen am Anfange derselben in einen gewissen Zusammenhang miteinander zu bringen sucht.

aus dritter Hand empfangen. Was nun den zweiten Teil betrifft, den Eusebius auch in der Kirchengeschichte gerettet hat, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder hat Eusebius für die Kg. direkt den Brief des Africanus benutzt — dann wäre die Überlieferung ganz vortrefflich und der Text einzig und allein nach der h. e. aufzubauen, die Katene könnten wir völlig bei Seite lassen, weil sie als eine Bearbeitung der qu. ev. vom Originale um einen Schritt weiter entfernt stände — oder aber, und das ist für mich das wahrscheinlichere, Eusebius hat in der Kg. seine qu. ev. selbst ausgeschrieben[1]; dann ist der Wert dieser Überlieferung zwar geringer, als bei der ersten Annahme, aber doch noch ebenso hoch, wie der der Katene. Kommt noch hinzu, daß die Handschriften der Kg. älter sind, als die der Katene, ja daß die Katene erst zu einer Zeit verfaßt wurde, die weit nach der Zeit der Niederschrift der alten Eusebius-Handschriften liegt, so werden wir für den zweiten Teil die Überlieferung des Eusebius in besonderer Weise zu berücksichtigen haben.

Ist denn aber überhaupt die Kg. später verfaßt, als die qu. ev., so daß eine Benutzung der qu. ev. in ihr möglich ist? Das scheint mir allerdings aus folgendem hervorzugehen. Die qu. ev. liegen vor der demonstratio evangelica; dort nämlich (VII 3, 18) verweist Eusebius auf unsere ζητήματα καὶ λύσεις: τίνι δὲ λόγῳ τὸν Ἰωσὴφ γενεαλογοῦσιν οἱ ἱεροὶ εὐαγγελισταὶ καίπερ μὴ ὄντος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἁγίου πνεύματος καὶ τῆς ἁγίας παρθένου, ὅπως τε καὶ αὕτη ἡ τοῦ κυρίου μήτηρ ἀπὸ γένους καὶ σπέρματος ἀποδείκνυται εἶναι Δαβίδ, ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὴν γενεαλογίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ζητημάτων καὶ λύσεων διειλῆφότες ἐπ' ἐκεῖνα τοὺς φιλομαθεῖς ἀποπέμπομεν. Die demonstratio ev. aber liegt vor der hist. eccl.; denn mit den Worten h. e. I 6, 11: περὶ ὧν ἐν ἑτέροις διειλήφαμεν meint

---

1) „Eusebius liebt es, Abschnitte früherer Schriften mit geringen Veränderungen späteren einzuverleiben." Wendland, Berl. Phil. Wochenschrift 1902 S. 227. Daß er hier seine qu. ev. benutzt hat, scheint mir die Einleitung des Briefes in der Kg. I 7, 1 zu beweisen. Die klingt deutlich an die Einleitung des Briefes in den qu. ev. an (Mai l. c. 272).

qu. ev.	h. e.
τῆς νενομισμένης . . . . διαφωνίας	διαφωνεῖν νομίζονται
εὑρεσιλογεῖν.	εὑρεσιλογεῖν.
ἱστορίᾳ χρήσομαι.	ἱστορίαν παραθώμεθα.

er die Ausführungen der dem. ev. VIII 2, mit den οἰκεῖα ὑπομνήματα h. e. I 2, 27 zielt er auf dem. ev. IV 15 sq.[1]

Also das steht sicher fest, daß wir die Überlieferung durch Eusebius Kirchengeschichte in erster Linie zu beachten haben; daneben werden wir noch die Katene heranziehen. Für den Text des Eusebius hatte E. Schwartz seine Kollationen mir gütig zur Verfügung gestellt. Inzwischen ist seine große Ausgabe erschienen[2]. Danach bieten eine selbständige Überlieferung nur folgende codices

A = Par. 1430 s. XI
T = Laur. 70, 7 s. X
E = Laur. 70, 20 s. XI
R = Mosquensis S. Synodi 50 s. XII
B = Par. 1431 s. XI/XII
D = Par. 1433 s. XI/XII
M = Marcianus 338 s. X.

Im ganzen bilden ATER einerseits und BDM andererseits je eine Klasse; doch ist der Klassenunterschied nicht zu rigoros zu nehmen. Die 2. Klasse BDM bietet im großen und ganzen die beste Überlieferung. Doch warnt Schwartz davor, sich sklavisch einer Handschrift anzuvertrauen[3]. Dann sind noch zu erwähnen die Übertragungen in das Syrische und Lateinische

Σ = versio Syriaca
λ = Rufinus.

---

1) Vgl. Preuschen in der Prot. Realencykl.[3] V 615 s. v. Eusebius. Nach unserer Annahme müssen die in Frage stehenden Teile der Kirchengeschichte der zweiten Ausgabe zugeschrieben werden, da nach Harnack (Die Chronologie der altchr. Lit. II S. 124, S. 112 f.) die ζητήματα καὶ λύσεις dem Jahre 313 angehören und die erste Ausgabe der h. e. in 7 Büchern im Jahre 313 abgeschlossen ist. Aber „die Kirchengeschichte muß ganz wie die Chronik zweimal ediert..... sein". l. c. S. 112.

2) Eusebius Werke, II. Band. Die Kirchengeschichte von Ed. Schwartz; die lateinische Übersetzung des Rufinus von Th. Mommsen. Leipzig 1903.

3) Vgl. Tatiani oratio ad Graecos rec. Ed. Schwartz p. XVI: nusquam unum codicem vel unum codicum genus pro unico duce sequi licet, ut e. g. historiae nihil magis nocuit, quam quod codici Mazarinaeo nimium fidei ab editoribus tribuebatur. Deinde Eusebii codicum fere omnium proprium est, ut non extent archetyporum exemplaria accurata, sed iterum iterumque novatae recensiones.

Doch ist eine wörtliche Rückübersetzung bei Σ und λ unzulässig, da die Übersetzungen frei sind[1].

Und nun die Handschriften der Lukaskatene des Niketas. Es sind 3: Vat. 1611, Coisl. 201, Vind. 71 (42). Am wertvollsten ist der Vaticanus (V), nach dem Mai die Fragmente von Eusebius qu. ev. ediert hat. Eine sehr gründliche Untersuchung dieser Handschrift verdanken wir Sickenberger[2] in den

1) Die Ansichten über den Wert der Übersetzung des Rufin haben geschwankt (cf. Cacciari, historica dissertatio pro Ruffino Aquileiensi p. 143 sq.). Den Vorwurf zu großer Freiheit in der Wiedergabe des Eusebiustextes erhebt schon Miraeus; fehlerhafte Übersetzungen sucht ihm Valesius nachzuweisen. Ein ὑπερασπιστής erstand dem Rufin in Cacciari, der darauf hinwies, daß sein Schützling die besten, noch unverdorbenen cod. habe verwenden können. Besonnen urteilt über den Wert Rufins Kimmel, de Rufino Eusebii interprete, Gerae 1838. Spitta versucht in seiner Rekonstruktion des Africanusbriefes den Rufin und auch die syrische Übersetzung wieder mehr zur Geltung zu bringen (S. 78 f.): „Man wird berechtigt sein, der lat. Übersetzung den Wert eines Textzeugen ersten Ranges zu geben, der den griech. Handschr. ergänzend zur Seite tritt, ganz abgesehen davon, daß Rufin mehr ist, als ein gedankenloser Übersetzer . . . . R. paraphrasiert freilich oft mehr, als daß er übersetzt; aber darin liegt auch gerade seine Bedeutung: er ist frei von den vielen Fehlern und Mißverständnissen, welche wörtliche Übersetzungen so oft auszeichnen und denen in dem vorliegenden Abschnitte der Syrer so sehr zugänglich gewesen ist . . . . Außerdem scheint es mir, als ob R. einen bessern Text benutzt habe als der Syrer". Ich habe mich nur in wenigen der von Spitta angeführten Fälle davon überzeugen können, daß die Lesart des R. besondere Berücksichtigung gegenüber dem griechischen Texte verdient. Die Übersetzung ist zu frei, läßt manches weg, setzt viel hinzu. Vgl. Kimmel S. 201, 229, 266.

Über die syr. Übersetzung vgl. Eberhard Nestle, Die Kirchengeschichte des Eusebius aus d. Syrischen übersetzt (Texte u. Untersuchungen N. F. VI, 2, S. V f.) Diese „genaue, wortgetreue" Übersetzung zeigt, wie frei der Syrer den griech. Text übertragen hat.

2) Ich muß an dieser Stelle noch aussprechen, wieviel ich den Arbeiten von Sickenberger, zumal der über Niketas von Herakleia verdanke. Die wichtigsten Angaben über die Handschriften stammen von ihm. Meine Untersuchungen lagen schon lange abgeschlossen da, als ich seine Resultate kennen lernte. Ich hatte mir freilich dieselbe handschr. Grundlage zurechtgelegt, die er empfiehlt (S. 59), d. h. Vat. 1611, Vind. 71, Coisl. 201; die drei cod. habe ich selbst kollationiert. Das nähere Verhältnis zueinander konnte ich aber auf Grund des mir zu Gebote stehenden Materials nicht feststellen, es ist auch praktisch für meine Aufgabe kaum nötig; ich freue mich jetzt, in Sickenbergers gründlichen Untersuchungen nachträglich den Beweis für die Richtigkeit meiner Annahmen zu finden.

oben S. 4, A. 2 genannten Arbeiten. Es ist eine Pergamenthandschrift von 320 fol., $38^1/_2 \times 30$ cm. Die Schrift ist sehr sorgfältig, der Schrifttext, die Initialen und die Lemmata der einzelnen Scholien sind rot. Der Codex geht jedenfalls auf eine Vorlage zurück, die wahrscheinlich der Gründer des Basilianerklosters in Rossano in Kalabrien von einer Reise nach Konstantinopel mitgebracht hat. Auf fol. 1 findet sich folgende Überschrift: βιβλίον α′ τῶν εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἐξηγήσεων τοῦ Σερρῶν; darunter der Titel des ganzen Werks: συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ διαφόρων ἑρμηνευτῶν παρὰ Νικήτα διακόνου τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδασκάλου γεγονυῖα. Wir haben im Vat. 1611 eine glücklicherweise genau datierte Handschrift vor uns. Begonnen ist die Niederschrift des Codex den 11. Juni 1116; am unteren Rande von fol. 1^v findet sich folgende Notiz: βιβλίον α′ τοῦ κατὰ Λουκᾶν ἀρχθὲν μηνὶ Ἰουνίῳ ια′ ἰνδικτιῶνος θ′ τοῦ ,ϛχκδ′ ἔτους † εἰς τὴν σχολὴν τοῦ ἁγίου Πέτρου †. Das zweite Buch — es beginnt mit dem Kommentar zu Luk. VI 17: καὶ καταβὰς etc. — setzt fol. 94^v ein; da lesen wir die Umschrift: τέλος τοῦ πρώτου τῶν τεσσάρων τεύχους τῶν εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον κατὰ συναγωγὴν ἐξηγήσεων. ἐπληρώθη μηνὶ Αὐγούστῳ κε′ τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος, ἐν ᾗ καὶ ἤρχθη. Also der Text des Africanus — er findet sich im ersten Buche — ist niedergeschrieben zwischen dem 11. Juni und 25. August 1116, d. h. in einer Zeit, die der Abfassung der Katene sehr nahe liegt. — Unsere Partie steht fol. 63^v: ἀφρικανοῦ· οὐκ ἀκριβῶς — κομπάσαντι (64) = Mai patr. n. bibl. IV 273, 274. Dann setzt Eusebius ein: εὐσεβίου· ἵνα οὖν καὶ τοῦτο εἰρηκότος — ἔχει δὲ οὕτως = Mai l. c. 269—272. Und dann schließt sich der positive Teil des Africanusbriefes an mit den Worten: ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα (fol. 64^v), ohne daß hier durch Randnotiz ausdrücklich der Teil dem Africanus zugeschrieben ist. Den Schluß bildet (fol. 65) der fälschlich dem Theologen Gregor — γρηγορίου θεολόγου ἐπῶν am Rande — zugeschriebene Namenskatalog: Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σολομῶνος — ἦν υἱὸς ὁ Ἰωσήφ und danach die Worte τοσαῦτα ὁ ἀφρικανός[1].

1) Zu Vat. 1611 gehört Vat. 1642 (vgl. Sickenberger, Aus röm. Handschr. etc. Röm. Qu. 1898 S. 63; derselbe: Nik. v. Her. S. 47), ein schöner zweispaltiger Pergamentcodex (fol. 295, $36^1/_2 \times 28^1/_2$ cm) des 12. Jahrhunderts, der nur das erste Buch der Niketaskatene ent-

cod. Vind. theol. 71 (42)[1] (L). Die Handschrift, Pergam., 424 fol. $30 \times 19^1/_2$ cm, stammt aus dem XIII. Jahrh. Sie enthält die Niketaskat. bis zu Lukas VI 21: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. Am Anfange und in der Mitte ist die Handschrift verstümmelt. Auf fol. 1, 4. Zeile von oben, steht die Lukasstelle I 5 καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. Nach fol. 15 sind eine Anzahl Blätter ausgefallen. Denn am Schlusse von fol. 15^v lesen wir ein Scholion zu I 27: τοῦ γεωμέτρου· ἐφίσταται ὁ νυμφαγωγὸς

---

hält. Auch diese Handschrift stammt aus Rossano und hat im wesentlichen die gleichen Schicksale gehabt wie ihre Vorlage cod. Vat. 1611. Sickenberger hat schon ihre Abhängigkeit von Vat. 1611 konstatiert, indem er keine namhaften Varianten entdecken konnte. Die Betrachtung der uns interessierenden Partie (fol. 191 col. 2), die Herr Franchi di Cavalieri zu kollationieren die Freundlichkeit hatte, gibt Sickenberger völlig recht. An den wenigen Stellen, wo die Lesung des Vat. 1611 von der des cod. Coisl. und Vind. abweicht, geht Vat. 1642 mit Vat. 1611 z. B.: μὴ δὲ 56,1 ὅτι 57,5 τοῦ > 57,28. Die Reihenfolge der Stücke ist natürlich dieselbe. Die letzte Partie, der Namenskatalog (fol. 195^v col. 2), läuft auch unter dem Namen des Theologen Gregor (γρηγορίου θεολόγου ἐπῶν). Übrigens ist diese Handschrift von Simon de Magistris zur Ausgabe (s. u. S. 20) mit benutzt worden; wir können sie ruhig außer acht lassen.

2) cf. Lambecius, comment. de bibliotheca Caes. Vind. III 61: pervetustus et optimae notae in folio constatque foliis 424 et ab A. Busbeckio olim fuit comparatus Constantinopoli. Karo et Lietzmann, catenarum Graecarum catalogus p. 580. An den hier in Frage kommenden, von mir kollationierten Stellen zeigt er nur wenige geringe Abweichungen vom Vat. 1611, z. B.:

Vind.	Vat.	Vind.	Vat.
55, 8 ἐπὶ Ἰ.	δὲ Ἰ.	60, 21 σύλοις	σύροις
56, 1 μὴ δὴ	μὴ δὲ	61, 8/9 ἕκτοτε	εἰς τότε
57, 5 ὁ διὰ	ὅτι διὰ	61, 17 δὲ	δὴ
60, 11 γένησιν	γένεσιν	61, 21 Χωχαβὰ	Κωχαβὰ
60, 14 κατὰ	κατ᾽	62, 8 αὐτῆς	>
60, 18 οἱ λησταὶ	οἱ >		

Aber freilich läßt sich mit so wenig Material noch nicht feststellen, ob der cod. neben dem Vaticanus keine Berücksichtigung verdiene. Dazu sind weitergehende Vergleichungen nötig, als der Zweck dieser Arbeit sie erforderte. Es läßt sich selbstverständlich nicht bloß durch Abweichungen im Texte das Verhältnis der Katenenhandschriften zu einander feststellen. „Die so häufigen Auslassungen und Verkürzungen, vor allem aber die Umstellungen ganzer Fragmentmassen müssen das von selbst gegebene und unveränderliche Fundament einer richtigen Klassifizierung sein.“ Damit hat Lietzmann (Katenen S. 6) völlig recht. Es ist mir bei der Arbeit klar geworden, wie verdienstlich,

χαίρων ἅμα καὶ φρίττων τὸ μὲν ὡς εὐαγγέλια τῇ τε κόρῃ καὶ τῇ φύσει πάσῃ διακονούμενος, τὸ δὲ ὡς παρὰ δεσπότου καὶ παρὰ δεσπότην πεμπόμενος. καὶ. fol. 16 oben fährt fort: εἰκὸς δὲ ἀπὸ τόπου συγγενῆ τῆς μαρίας κεκλῆσθαι τὴν ἐλισάβετ. Das ist ein Teil eines Eusebiusscholions zu Luk. I 36 aus den qu. ev. = Mai l. c. 225. Es fehlen also im cod. die Blätter, die die Scholien zu Luk. I 28—I 36 enthielten. Ebenso sind nach fol. 401 Scholien zu Luk. VI 12—16 verloren gegangen. Über den Wert der Handschr. urteilt Sickenberger, daß sie vom Vat. 1611 unabhängig und deshalb für textkritische Zwecke wohl beizuziehen ist; wahrscheinlich stehen beide cod., Vat. 1611 und Vind. 71, nicht weit vom Archetypus ab. Auf fol. 251^{v} beginnt der erste Teil des Africanusbriefes: οὐκ ἀκριβῶς μέντοι — κομπάσαντι. Es folgt fol. 252^{v}: εὐσεβίου· ἵνα οὖν καὶ τοῦ τοῦτο εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν ἐλέγξωμεν — ἔχει δὲ οὕτως = Mai l. c. 269—272, und daran schließt sich der 2. Teil des Africanusbriefes fol. 257: ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα — ἦν ὁ Ἰωσήφ, freilich ohne daß der Name des Africanus am Rande notiert wird, und wieder mit dem Fehler, daß die Zusammenfassung der Ausführungen Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σολομῶνος — ἦν ὁ Ἰωσήφ als Eigentum des Theologen Gregor erscheint (γρηγορίου θεολόγου ἐπῶν). Es folgt fol. 259: εὐσεβίου· τοσαῦτα ὁ ἀφρικανός. καὶ δὴ τοῦ Ἰωσήφ — ὠδὶ μὲν οὖν καὶ ταῦτα ἐχέτω = Eus. h. e. I 7,17.

cod. Coisl. 201[1] (C) bombyc. fol. 596, $28^1/_2 \times 21^1/_2$ cm, s. XIV/XV. Die Handschrift ist sehr sorgfältig geschrieben, von erster Hand korrigiert und trotz ihrer Jugend zu krit. Zwecken brauchbar. Sie ist geschrieben παρὰ τοῦ ὑπομνηματογράφου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας διακόνου Ἰωάννου Χρυσοκεφάλου τοῦ Ὁλοβώλου und gehörte dem Kloster τοῦ ἁγίου Νικολάου τοῦ Σταυρονικήτα. Ihre Selbständigkeit

ja unentbehrlich für die patristische Forschung die Katalogisierung aller Katenenhandschriften durch Lietzmann ist. Für unsern Fall freilich, in dem es sich um ein einziges, einstimmig von allen Kat. dem Africanus zugewiesenes Fragment handelte, nicht um Sammlung und Sichtung zweifelhafter Stücke, war der Mangel dieser Vorarbeit nicht so störend; denn wenn wir auch die Katenen noch nicht als Ganzes kannten, so durften wir doch diesen Bestandteil unbedenklich benutzen (Lietzmann a. a. O. S. 8).

1) cf. Montfaucon, bibl. Coisl. 251. Omont, inventaire. Sickenberger a. a. O. S. 40.

gegenüber dem Vat. 1611 und Besonderheiten zumal im 1. Buch hebt Sickenberger (Nik. v. H. S. 42) hervor.

fol. 3: συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ διαφόρων ἑρμηνευτῶν παρὰ Νικήτα διακόνου τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδασκάλου γεγονυῖα.

fol. 112ᵛ: Ἀφρικανοῦ· οὐκ ἀκριβῶς — κομπάσαντι.

fol. 113: Εὐσεβίου· ἵνα οὖν καὶ τοῦτο — ἔχει δὲ οὕτως.

fol. 114: ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα (ohne Lemma) — υἱὸς ὁ Ἰωσήφ.

fol. 115: Εὐσεβίου· τοσαῦτα ὁ Ἀφρικανός· καὶ δὴ τοῦ Ἰωσὴφ — ἀπὸ φυλῆς ἐπὶ φυλήν (h. e. I 7. 17).

Nachdem ich den Text schon fertiggestellt hatte, sind mir noch die Lesarten eines cod. Athous bekannt geworden, den H. Gelzer für mich einzusehen die Güte hatte. Es ist N. 371 der bibl. mon. Iber. $24^1/_2 \times 19$ cm. Vgl. Spiridion Lambros: κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων II p. 99 4491 φ 1—409 Περγ. XIII φ 410—626 Χαρτ. XVI. συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ διαφόρων ἑρμηνευτῶν παρὰ Νικήτα διακόνου τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδασκάλου γεγονυῖα. Nach Sickenberger, Niketas v. Her. S. 42, der ihn ins XII. oder XIII. Jahrhundert setzt, bilden die ersten 409 Blätter (Scholien zu den ersten 10 Kap. des Lukas) mit dem cod. 466 des μετόχιον τοῦ ἁγίου τάφου in Konstantinopel (Scholien zu den 14 letzten Kap. des Lukas) offenbar ein Ganzes. Es stellt sich für unsere Partie eine völlige Übereinstimmung mit den zuvor genannten Katenenhandschriften heraus: fol. 160ᵛ: ἀφρικανοῦ· οὐκ ἀκριβῶς κτλ. 161 zu ἵνα οὖν am Rande εὐσεβίου; 162ᵛ fehlt am Rande zu ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα das Lemma ἀφρικανοῦ. Zum letzten Teil ματθὰν ὁ ἀπὸ σολομῶνος ist am Rande das Lemma notiert γρηγορίου θεολόγου ἐπῶν, und nach Abschluß des Fragments folgt: τοσαῦτα ὁ ἀφρικανός und am Rande εὐσεβίου. Sickenberger weist nach, daß er für Coisl. 201 die direkte oder indirekte Vorlage bietet. In der mir zur Verfügung stehenden Partie geht er mit L und C gegen V, und wo L und C auseinandergehen, mit L, z. B.

Athous Iber.	L	C
54, 1 ἀρχιερεύς	item	ἱερεύς
54, 33 ἐνθένδε	item	ἐντεῦθεν.

Da der Vind. im Osten entstanden ist, konnte der Athous in

besonders enger Beziehung zu ihm stehen. Für kritische Zwecke ist er natürlich sehr brauchbar; und für den ersten Teil, für den allein die Katenenlesarten von besonderer Bedeutung sind, stehen mir seine Lesarten zur Verfügung, haben aber nichts Neues ergeben.

Es sind also bei der Herstellung des Africanustextes berücksichtigt[1]:

1. Die Epitome der qu. ev. im cod. Pal. 220 (P);

---

1) Erwähnung verdienen noch eine Reihe von Niketaskatenen:

a) cod. Par. 208 cat. in Lucam initio et fine mutila. s. XIV chart. 460 fol. 30 × 21½ cm. (Lietzmann, Katenen S. 83, Sickenberger, Nik. v. H. S. 44). Schon Montfaucon (bibl. bibl. 1309) hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die Handschrift viel mehr Scholien enthält, als die Ausgabe von Corderius, und daß Africanus benutzt sei. Diesen cod. meinte wohl auch Rich. Simon, wenn er die Corderianische Edition kritisierend sagte (hist. crit. du nouv. test. cap. XXX p. 429): on pourroit donner cette chaine en grec beaucoup plus parfaite sur les mss. de la bibl. du Roy. Ich verdanke eine Probe daraus der freundlichen Vermittlung von Lietzmann. Dieser Abschnitt — es ist der dem Afr. zugeschriebene polemische Teil des Schreibens — bietet keine irgendwie erwähnenswerten Abweichungen vom sonst bekannten Text. Z. B. 54,1 ἱερεὺς (wie C) 54,27 ἡ ἱερατικὴ 55,12 ἡλύ (?). Sickenberger weist die nahe Verwandtschaft mit Coisl. 201 nach (S. 45); beide stammen nach ihm wohl indirekt aus dem Ivir. Cpl. ab und lassen sich für kritische Zwecke gleich gut verwenden.

b) cod. Marc. 494 s. XIV bombyc. 42½ × 28cm: Er enthält unter andern einen Auszug aus der Niketaskatene und ist die Grundlage für die Ausgabe des Corderius (Sickenberger: Die Niketaskatene S. 67, Titus v. Bostra S. 43, S. 45 Anm., Niketas v. Her. S. 61). Vom Africanusfragment enthält er nur die kurze Zusammenfassung des Resultats am Ende: Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σ. — Ἰωσήφ, und dieses Scholion wird auch wieder fälschlich dem Gregor von Nyssa zugeschrieben.

c) cod. Monac. gr. 33 s. XVI chart. 33½ × 24 cm (Hardt, elect. bibl. mon. cod. gr. msc., in Aretins Beiträgen I, Sickenberger, Titus v. Bostra S. 43, Niketas v. Her. S. 61, Lietzmann, Nachr. v. d. Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Gesch. Mitteil. 1899 Heft 1 S. 14) εὐαγγέλιον κατὰ Λουκὰν ἑρμηνευμένον ἐκ διαφόρων ἑρμηνευτῶν τοῦ τετραβαγγέλου τὴν ἑρμηνείαν εἰσάγων ἔνδων. Es ist der gleiche Auszug aus der Niketaskatene wie Marc. 494, ohne Bucheinteilung, mit vielen Fehlern, die teils der Vorlage (Marc. 494), teils dem flüchtigen Abschreiber aufs Konto zu setzen sind. Wieder ist von Africanus nur die zusammenfassende Liste am Ende unter dem Namen des Gregor v. N. aufgenommen, und gerade hier hat der Schreiber unglaublich liederlich gearbeitet, so daß der Korrektor, dessen Hand überall zu sehen ist, viel zu bessern fand. Ich setze die kleine Probe hierher (fol. 48): Ματθαῖος

2. die Katene im cod. Vat. 1611 (V)
   cod. Coisl. 201 (C)
   cod. Vind. 71 (42) (L)
   } K, wenn sie zusammenstimmen,
   für beide Teile des Briefes;
3. die hist. eccl. des Eusebius (I 7_{2-16}) als wichtigste Grundlage für den zweiten Teil.

Bei der Selbständigkeit der Überlieferung in der Katene[1] braucht die Frage, welcher Handschrift der Kirchengeschichte sie nahe steht, nicht gestellt zu werden; es läßt sich von vornherein annehmen, daß die Katene nicht mit der einen oder andern Rezension zusammengeht; denn die Quelle für die Katene sind ja die quaestiones evangelicae. Daß übereinstimmende Lesarten der drei Katenencodices uns nun dazu berechtigen, sie in den Text aufzunehmen, bezweifle ich, denn natürlich konnten bei der Verarbeitung der qu. ev. zur Katene leicht kleine Veränderungen eintreten (S. Sickenberger, Nik. v. Her. S. 77f.).

Neben den bisher besprochenen scheinen mir für die Konstituierung des Textes wertlos zu sein eine Anzahl von Quellen, die frühere Herausgeber und jetzt noch Schwartz glaubten berücksichtigen zu müssen.

ὁ ἀπόστολος (ἀπόστολος vom Schreiber selbst getilgt) ἀπὸ Σολομῶνος ἐγέννησε τὸν Ἀβραάμ (Α. vom Schreiber selbst getilgt) Ἰακώβ· Ματθαίου ἀποθανόντος μελχὶ ὁ ἀπὸ θανάτου (θαν. getilgt; am Rand von zweiter Hand: νάθαν) ἐκ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἐγέννησε τὸν Ἠλεί [am Rand von zweiter Hand: ὁμομήτριοι ἄρα ἀδελφοὶ Ἠλεὶ καὶ Ἰακώβ· Ἠλεὶ ἀτέκνου (ἀτέκνου von gleicher Hand wieder getilgt)] ἀτέκνου ἀποθανόντος ὁ Ἰακὼβ ἀνέστησεν αὐτῷ σπέρμα γεννήσας τὸν Ἰωσὴφ κατὰ φύσιν μὲν ἑαυτῷ, κατὰ νόμον δὲ τῷ Ἠλεί· οὕτως ἀμφοτέρων ἦν υἱὸς Ἰωσήφ.

1) K.	hist. eccl.
58, 10 ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς ἐδέδοτο ἀναστάσεως ἐλπὶς σαφής	abweichend
59, 9 ἑκάτερος κατάγοντες γένος>	+
59, 16 συνάπτεσθαι	γαμεῖσθαι
61, 1 βασιλεῖ	ἀρχιερεῖ
61, 21 ναζωρῶν	ναζάρων
62, 4 ἄλλος εἰπεῖν· αὕτη καὶ ἡμῖν	ἄλλος ἐξευρεῖν ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει· καὶ ἡμῖν αὕτη
62, 6 κρείττονα ἢ >	+

1) Nikephoros Kallistos Xanthopulos[1] Kirchengeschichte I 11. Die Abfassung der hist. eccl. fällt in den Anfang des XIV. Jahrhunderts. Da Nikephoros im günstigsten Falle aus Eusebius schöpft, wahrscheinlich aber Eusebianisches Gut erst aus zweiter Hand überkommt, und Eusebius selbst ausreichend überliefert erhalten ist, können wir ihn unbesorgt bei Seite lassen.

2) Joannis Damasceni oratio III. de nativitate beatae Mariae[2]. Die Africanusstelle leitet der Redner, das Wesentliche kurz zusammenfassend, folgendermaßen ein (l. c. 574 C.): τῶν γέ τοι εὐαγγελιστῶν ὁ μὲν τῶν κατὰ φύσιν πατέρων μόνων ἐπιμνησθεὶς τοὺς κατὰ νόμον παρῆκεν· ὁ δὲ τοὔμπαλιν τοὺς κατὰ φύσιν παραδραμὼν τῶν κατὰ νόμον ἰδικῶς ἐπεμνήσθη οὐδ' ὁπότερος τοῦ εἰκότος ἀποσφαλείς· καλὸν δ' οἶμαι καὶ παλαιᾶς πρὸς τοῦτο μαρτυρίας ἐπιμνησθῆναι, ἣν παρ' ἀνδρὸς τινὸς πολυΐστορος παρειλήφαμεν ἔχουσαν ἐπὶ λέξεως οὕτως.

Joan. Dam.	Africanus
ἐπείπερ οἱ τῆς γενεαλογίας τῶν εὐαγγελιστῶν ἐμφερόμενοι οἱ μὲν διεδέξαντο παῖδες πατέρας γνησίους, οἱ δὲ ἑτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἑτέρων δὲ γεγόνασι κλήσει, ἀμφοτέρων δὲ γέγονεν etc.	ἐπεὶ οὖν οἱ τῇ γενεαλογίᾳ ταύτῃ ἐμφερόμενοι οἱ μὲν διεδέξαντο παῖς πατέρα γνησίως, οἱ δὲ ἑτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἑτέροις δὲ προσετέθησαν κλήσει, ἀμφοτέρων γέγονεν etc.

Die kleine Probe wird schon zeigen, daß die Homilie eine ziemlich freie Wiedergabe des Textes bietet; eine ganze Anzahl von Stellen — so von οὐδὲ μὴν (60,15) bis ὁμομήτριοι (62,11) — und von einzelnen Worten läßt sie weg. Nach dem Ende des Africanusfragments ἦν υἱὸς Ἰωσήφ fährt sie fort: καὶ δὴ τοῦ Ἰωσὴφ οὕτως γενεαλογουμένου δυνάμει καὶ ἡ παρθένος αὕτη καὶ θεοτόκος Μαρία τῆς αὐτῆς οὖσα φυλῆς συναποδείκνυται τούτῳ, εἴγε κατὰ τὸν Μωσέως νόμον οὐκ ἐξῆν φυλῇ φυλὴν ἐπιμίγνυσθαι: das ist der Text der hist. eccl. (I 7,17). Also ein-

1) Krumbacher, Gesch. der byz. Lit.[2] S. 291.

2) opera ed. Jac. Billius, Paris 1619 p. 572. Ich will hier einmal ganz davon absehen, daß diese Rede nicht als Eigentum des Joh. Damasc. erwiesen ist. Le Quien hat sie nicht aufgenommen und Langen berücksichtigt sie auch nicht in der Monographie: Joh. v. Damaskus. Vgl. Oudin, comm. de script. eccl. ant. I 1720, 1746. Vogt, Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthaeus und Lukas (Bibl. Studien XII, 3) S. 50.

mal wegen seiner Ungenauigkeit im Wiedergeben des Textes, dann weil er höchstwahrscheinlich aus der uns gut erhaltenen Kirchengeschichte des Eusebius geschöpft hat, lassen wir den sogenannten Joh. Damascenus ruhig bei Seite.

3) S. Macarii inedita catena in Matthaeum.

Über den literarischen Wert der Katenen, die der Metropolit von Philadelphia Makarios Chrysokephalos um die Mitte des XIV. Jahrhunderts zusammenschrieb, urteilt Sickenberger (l. c. Röm. Quartalschrift 1898 S. 72) im Gegensatz zu früheren Katenenforschern recht absprechend; M. ist durchaus abhängig von Niketas, den er, von einigen Auslassungen abgesehen, fast immer wörtlich benutzt; das beweisen auch die Lesarten, die Routh im Kommentar seiner Africanusausgabe (rel. s. II p. 334 sq.) aus der Matthäuskatene nach einem cod. Bodl. (vgl. die Note zu 232, 1 pag. 334) anführt[1]. Da also Makarios seine Africanusstelle einfach aus Niketas übernommen hat, können wir auch auf sein Zeugnis ruhig verzichten.

4) Ein Teil des Africanusbriefes ist überliefert im cod. Marc. Ven. 61[2] s. XI. Perg. fol. 328, 24×17 3/4 cm. Die Handschrift enthält die Episteln des Basilius. Die beiden ersten Blätter stammen aus andern Handschriften und scheinen Teile einer Prophetenkatene zu bieten. Auf dem 3. Blatte, fol. 1 der eigentlichen Zählung, beginnt der Africanusbrief mit den Worten: Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις διαφόρως φερομένης γενεαλογίας· ἐπειδὴ (58,7) bis κατ' ἀνάλυσιν (60,14), daran schließt sich folgendes Stück: καὶ μεθ' ἕτερα ἑξῆς ἐπιλέγει· οὐ θαυμαστὸν δέ, εἰ ἐν μὲν τῷ ἑτέρῳ γένει τεσσαράκοντα γεγόνεσαν διαδοχαί, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ ἧττονες· τεκνοῦσι γὰρ ἄλλως ἄλλοι, οἱ μὲν βραδύτερον, οἱ δὲ θᾶττον. καὶ πολλάκις ἔστι καταμαθεῖν δύο οἰκίας, τὴν μὲν πρεσβυτέραν καὶ ἐφ' ἑνὸς ὁρμοῦσαν τέκνου, τὴν δὲ νεωτέραν καὶ μέχρι τριγονίας ἤδη φθάνουσαν· καὶ ἔστιν ὁ μὲν ἤδη γέρων πατὴρ μόνον, ὁ δέ τις νεώτερος

1) Auffallende Übereinstimmungen zwischen Makarios und Niketas sind z. B. 58,10 αὐτοῖς ἐδέδοτο 58,12 τὸ ὄνομα μείνῃ 58,19 ἀναστάσει 59,6 om. Ἰωσὴφ γὰρ υἱὸς Ἡλὶ τοῦ Μελχί 59,16 δή 59,21 προεῖπον 60,1 οὕτω, om. δὴ 60,11 om. τρίτον 62,9 σολομῶνος. — Über des Makarios Lukaskatene vgl. auch Sickenberger, Titus v. Bostra S. 47 f.

2) cf. Zanetti: Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta Ven. 1740: „in prioribus foliis quae ad compingendum codicem adhibita sunt occurrunt quaedam Julii Africani de genealogia J. Christi".

ἀκούεται πάππος . τῆς οὖν τεκνογονίας τῆς μὲν ἀραιοτέρας, τῆς δὲ πυκνοτέρας γεγενημένης ἐν ἐτῶν σχεδὸν πεντακοσίων περιόδῳ καὶ τοσαύταις γενεαῖς ταῖς ἀπὸ Δαϋὶδ ἐπὶ Ἰωσήφ, οὕτως συνέβη ἄνισον εὑρεθῆναι τὸν τῶν γενεαλογουμένων ἀριθμόν[1]. Es folgt die Zusammenfassung Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σολόμωνος (62, 9) bis υἱὸς ὁ Ἰωσήφ (62,14), und darunter werden in 2 Kolumnen die Namen der von Matthäus und Lukas genannten Vorfahren Christi aufgeführt mit der Schlußbemerkung: ἡ κατὰ φύσιν γένεσις unter der Reihe des Matthäus, ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις unter der des Lukas. Der Schrift nach gehört diese Aufzeichnung über die Genealogie Christi, die sicherlich aus einer Katene an ihre jetzige Stelle verschleppt ist, dem XVI. Jahrhundert an. Neues bietet Venetus 61 für unsern Text nicht, Abweichungen vom alten Texte sollen in einer Appendix gegeben werden.

5) Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß eine uns hier interessierende Stelle der quaestiones evangelicae des Eusebius schon frühzeitig in der lateinischen Literatur benutzt zu sein scheint, nämlich von Ambrosius in seiner expositio evangelii Lucae III 41. H. Schenkl sagt in der Einleitung zum 4. Bande seiner Ausgabe (p. V): totum librum tertium ab Ambrosio non ex sermonibus olim in ecclesia habitis compositum, sed libellum esse lucernam olentem et domi elucubratum chartisque mandatum non solum materia nos edocet arida et a praedicantium usu aliena, sed etiam vox illa frater (III 50) quam una cum totius libri argumento ex Eusebii Caesareensis libro, qui inscribitur περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων διαφωνίας deprompsit . . . . nihil aliud restat, nisi ut statuamus episcopum libros illos Eusebii suo more latino sermone interpretatum esse eo consilio, ut viro cuidam ecclesiastico donum mitteret, postea vero, cum in Lucae expositione retractanda versaretur, mutato consilio opusculum illud novo libro inseruisse[2]. Hiernach sind

1) Der Schreiber irrt, wenn er diesen Teil dem Africanus zuweist; in andern cod. (Marc. 494 s. XIII, s. o. S. 14, Anm. 1. — fol. 10, Coisl. 201, fol. 118, Vind. 71 [42] fol. 259v) wird dasselbe Scholion als den ἔπη des Gregor von Nazianz gehörig bezeichnet. Einen ganz ähnlichen Gedanken hat Eusebius in qu. ev. XII (Mai l. c. 246) ausgeführt.

2) Vgl. H. Schenkl l. c. p. XIII: in huius operis libris primo et secundo Origenis in Lucan homilias expilavit ita, ut eius explicatio fere tota pendeat ab eis, quae apud Origenem leguntur. p. XIV: ultra librum II vero Ambrosius Origenis homiliis non usus esse videtur. Mit der mir sehr wahrscheinlichen Annahme von Schenkl fällt die

also bei Ambrosius Teile der quaestiones evangelicae des Eusebius erhalten, und es fragt sich, ob für die Konstituierung des Textes diese Quelle Berücksichtigung verdient. Wir dürfen sie ruhig bei Seite lassen. Einerseits handelt es sich um eine Stelle, die, wenn auch nicht durch die Epitome im Palatinus, so doch durch Eusebius hist. eccl. und die Niketaskatene hinreichend sicher überliefert ist — Africanus teilt dort mit, daß und warum Antipatros die jüdischen Geschlechtsregister vernichtet habe — andrerseits gibt Ambrosius keine wortwörtliche Übersetzung, sondern eine Paraphrase, was Schenkls „interpretatum esse" ausdrückt und schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt[1].

Was die bisherigen Ausgaben betrifft, so kannte man lange Zeit bloß den 2. Teil des Briefes aus der Eus. Kirchengeschichte. Ein neues Stück, den ersten Teil, veröffentlichte Simon de Magistris in einem Anhange des Buches: acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico semel atque iterum latine reddita, notis ac dissertationibus illustrata nunc primum Graece prodeunt ex ms. codice regiae bibl. Taurinensis. Romae 1795. Simon de Magistris freut sich, einen

Möglichkeit einer ungefähren Datierung des Briefes an Aristides, die Harnack angenommen hatte. Er schließt (Chronologie II, S. 46 Anm.) aus dem Vorkommen der oben erwähnten Stelle des Africanusbriefes im Lukaskommentar des Ambrosius, daß sie in der Quelle des Ambrosius, den Homilien des Origenes zu Lukas (Gesch. der altchr. Literatur I, S. 368), übrigens den ältesten Homilien des Origenes überhaupt, benutzt worden sei und findet so einen terminus ante quem für das Schreiben. Indessen waren die Lukashomilien des Origenes bisher noch nicht genauer zu fixieren (Harnack, Chronologie II, S. 45).

1) Wie selbständig übrigens Ambrosius mit des Eusebius quaestiones evangelicae verfährt, erkennt man daraus, daß er unsere Stelle als Beleg für die Stellung der Tetrarchen in Judäa anführt: l. c. III 40: postea enim populus de captivitate dimissus sub sacerdotibus et tetrarchis fuit; unde etiam usque ad Christi generationem mansere tetrarchae, ne ipsi quidem, quantum historia docet, regalis dignitatem generis reservantes; fertur enim ab his, qui sive argumentati sive simpliciter docentes sive vere adstruentes tradiderunt nobis, quia Idumaei latrones Ascalonam urbem Palaestinae ingressi de fano Apollinis, quod vicinum muris erat, Antipatrum Herodis cuiusdam hieroduli filium inter alios abduxere captivum e. q. s. Schenkl führt als Belegstelle Euseb. Hist. eccl. I 7 an; richtiger wäre es gewesen, wenn er auch hier die quaestiones evangelicae genannt hätte, in denen Ambrosius diese Antipatrosanekdote zusammen mit den übrigen Eusebiusstellen gefunden hat.

Beitrag zur Vervollständigung unseres Briefes beisteuern zu können, da der von Eusebius gerettete Rest schon längst den Wunsch erregt hätte, das Schreiben ganz zu besitzen. Er irrt freilich, wenn er das Neue als eine Fortsetzung des bisher Bekannten ansieht — velut continuatio haberi potest alterius ab Eusebio descripti fragmenti. Benutzt hat er die Niketaskatene und zwar cod. Vat. 1642 und 1611: ex codice Vaticano 1642 collato cum alio 1611 partem hanc epistolae Iulii Africani tibi sistimus.

Die beste Grundlage für eine Ausgabe, den cod. Pal. 220, benutzte dann Mai in scriptorum vet. nova coll. I, p. 21—23. Diesen Text druckte er dann wieder ab in patr. n. bibl. IV, p. 231/2 und ergänzte die qu. ev. der Epitome durch die weiteren Ausführungen der Niketaskatene nach Vat. 1611[1] (l. c. p. 273/4). Da erschien also der erste Teil des Africanusbriefes in breiterer Ausführung. — Alle Bruchstücke faßte dann Routh zusammen in reliquiae sacrae[2] II, 228 sq.[2] Er schätzte aber den Palatinus zu gering und zog für den ersten Teil die abgeschwächte Form der Katene vor. Im Kommentar gab er eine Anzahl textkritischer und sachlicher Noten. Einen kühnen Versuch der Rekonstruktion wagte endlich Fr. Spitta, (Der Brief des Julius Africanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt, Halle 1877[3]); durch ganze Abschnitte

---

1) Nur ließ er den positiven Teil ungedruckt und störte den Leser durch Umstellung der einzelnen Partien, wie weiter unten gezeigt werden soll (S. 25).

2) 1. Ausgabe 1814—1818. 2. Ausgabe 1846. Der Text bei Gallandi (bibl. vet. patrum II, p. 358—362) und Migne (P. Gr. X, p. 52—64) hat keinen selbständigen Wert.

3) Spitta hat die Handschriften nicht selbst eingesehen, sondern verläßt sich ruhig auf seine Vordermänner, wie die große Zahl von falschen Behauptungen in Bezug auf Palat. Vat. Coisl. Vind. beweist. Ich werde weiter unten darauf zu sprechen kommen, daß er auf Grund der Maischen Ausgabe sich eine falsche Vorstellung vom Vat. macht. Aber auch im einzelnen irrt er häufig, z. B. p. 58 u. Was er da von einer Lücke im Vat. behauptet, in der nach Mais Vermutung κατὰ gestanden hat, ist falsch; Vat. stimmt völlig mit Coisl. u. Vind. überein; auch 54,3 hat Vat. nicht τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων; 55,27 haben Coisl. und Vind. auch ἱερεῖς wie Vat.; 58,21 hat Pal. bloß καὶ, 60,15 hat Coisl. οὐ μήν, 60,23 hat Vind. ὕστερον. Über Spittas Ausgabe vergl. A. Harnack, Theol. Literaturztg. 1878, Sp. 212. A. Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Th. XXI, 413f. Voigt, l. c. Bibl. Stud. XII, 3 S. 1, Anm. 1

aus den qu. ev. und anderen Quellen sollten die angenommenen Lücken ausgefüllt werden. Mit ihm habe ich mich im folgenden auseinanderzusetzen; seinen Gedankengängen zu folgen ist nicht leicht, da er das Material gar zu künstlich miteinander verknüpft.

Ein sehr wertvolles Hilfsmittel für die Textgestaltung des zweiten Teils ist in der kritischen Ausgabe der Eusebianischen Kirchengeschichte von E. Schwartz erschienen. Allerdings ist er in der Beurteilung der Zeugnisse, soweit nicht die Handschriften der Kirchengeschichte in Frage kommen, zu sehr von Spitta abhängig. Nach ihm gibt er eine Auswahl aus den Lesarten der Katenenhandschriften — nur die Epitome des Palatinus hat er selbst kollationiert —, mit ihm hält er die dem Johannes Damascenus zugeschriebene Homilie auf die Geburt der Maria (s. S. 16) für würdig, einige Lesarten aus ihr zu verzeichnen; wie Spitta führt auch er nach Routh rel. s. einige Lesarten aus der Katene des Makarios (s. S. 17) an, was nach den Arbeiten von Sickenberger gewiß nicht mehr nötig ist. Aber auf die Gestaltung des Eusebtextes sind die Lesarten ohne Einfluß geblieben. Sehr wichtig und richtig scheint mir eine allgemeine Bemerkung von Schwartz im Vorwort. Mit den bisher vorliegenden Hilfsmitteln sind wir freilich imstande festzustellen, wie Eusebius in der Kirchengeschichte, vielleicht auch in den quaest. ev. geschrieben hat, aber weiter kommen wir nicht; den Text des Africanus sicher zu bestimmen, dazu fehlen uns die Grundlagen. Das ist bedauerlich; denn Eusebius, das kann nach Schwartz unbedenklich behauptet werden, hat seinen Schreibern weder zuverlässige Texte zur Abschrift gegeben, noch hat er die Abschriften sorgfältig nachgeprüft. Einige Verderbnisse deckt Schwartz auf und bietet auch einen Lösungsversuch (S. 54_{17} 56_{11} 56_{12} $58_{3/4}$ $60_{19/20}$ seiner Ausgabe).

Was nun Spittas Rekonstruktionsversuch betrifft, so sei im allgemeinen bemerkt, daß ich, so vortrefflich einzelne Beobachtungen und Grundsätze sein mögen, die Resultate seiner Untersuchungen im ganzen ablehnen muß. Ich werde zur Begründung meiner von Spitta abweichenden Auffassungen genauer auf seine Argumentationen eingehen, weil ich hoffe, dadurch auch manches zur Erklärung des Briefes beitragen zu können.

In der Beurteilung der Überlieferung hat sich Spitta täuschen lassen durch die ungenaue Ausgabe, die Mai nach dem cod. Vat. veröffentlichte (patr. nova bibl. IV 268 sq.). Dort hat Mai nicht alles abgedruckt, sondern nur den polemischen Teil, der anderswoher noch nicht bekannt war. Die ganze wichtige Partie des Briefes, die bereits in der Kirchengeschichte vorlag, hat er unterdrückt. In Wirklichkeit stimmen die drei Katenenkodices an der für uns wichtigen Stelle völlig miteinander überein: sie enthalten dieselben Teile des Africanusbriefes und an denselben Stellen[1].

Für das Verständnis der Ergänzungen, die Spitta aus sachlichen Gründen für nötig hält, ist es erforderlich, auf den Inhalt des Briefes näher einzugehen. Der Brief besteht aus zwei Teilen: im ersten wendet sich Africanus polemisierend gegen solche, die die Differenz in der Überlieferung der Genealogie Christi bei Lukas und Matthäus folgendermaßen beurteilen: Völlig mit Recht haben die Evangelisten verschiedene Namen angeführt: sie wollten dadurch die Doppelwürde Christi, sein König- und Priestertum aufzeigen[2]. Der zweite bringt

1) Vgl. o. S. 9—13.

2) Wen Africanus da im Auge hat, vermag ich nicht bestimmt anzugeben. Eine ähnliche Anschauung — die Herleitung der Doppelwürde Christi aus einer Ehe zwischen einem Davididen und einer Levitin — vertrat jedenfalls Hippolyt kurz nach 202, aber er braucht freilich für seine Darlegung nur den Bericht des Matthäus, vgl. Hippolyts Kommentar zum Buche Daniel ed. Bonwetsch S. 20: Ein Übersiedler geworden in Babylon nahm er (Joakeim) zum Weib die Susanna. Diese aber war die Tochter Chelkias, des Priesters, . . . welcher gefunden hatte das Buch des Gesetzes . . . . . Dieser Bruder wird Jeremias, welcher mit allen Gefangenen geht nach Ägypten . . . . . Diese nun, vom priesterlichen Geschlecht seiend, vom Stamme Levi, verband sich mit dem Stamme Juda, damit, indem zwei Gerechte sich verbanden, von ihnen Christus nach dem Fleisch erschiene und von ihnen geboren werdend als ein Priester Gottes dargethan werde. Denn auch Matthäus wollend das Geschlecht des Herrn, welches nach dem Fleisch, rein und makellos bis auf Joseph verfolgen, gekommen bis Josias, achtete nicht seiner 5 Söhne und nannte Jechonias, den in Babel von der Susanna geborenen, von gerechtem Samen zu gerechtem übergehend. — In späterer Zeit finden wir die hier von Africanus bekämpfte Ansicht bei Gregor von Nazianz: Ματθαῖος μὲν ἀπὸ Σολομῶντος αὐτὸν γενεαλογεῖ ὡς βασιλέα, Λουκᾶς δὲ ἀπὸ Νάθαν ὡς ἀρχιερέα. Weiteres bei Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Bibl. Stud. X, 5 S. 158 f.

des Africanus eigene Lösung, die in der Behauptung gipfelt: Matthäus führt die Väter Josephs κατὰ φύσιν auf, Lukas die κατὰ νόμον.

Welche Stelle nimmt nun der Brief in der quaestio III. des Eusebius ein, durch die er uns erhalten worden ist (s. o. S. 3)? Eusebius bietet für die Differenz der Genealogieen bei Matthäus und Lukas zuerst seine eigene Lösung, die für die Beseitigung der Schwierigkeiten das ὡς ἐνομίζετο bei Lukas III 23 benutzt[1]. Lukas, meint er, gibt gar nicht eine Genealogie, von deren Richtigkeit er selbst überzeugt ist, sondern eine bei der Menge verbreitete[2]. Hinter dieser ersten Lösung lesen wir bei Eusebius (Mai l. c. 229): εἴη δ' ἄν τις καὶ ἄλλος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ἐν τοῖς προκειμένοις λόγος. In der Auffassung der so eingeleiteten ausführlichen Auseinandersetzung des Eusebius stimme ich vollständig mit Spitta überein, es handelt sich hier um eine „mystische Ausdeutung der ersten Lösung". Dort war gesagt: Manche haben Christus nicht von Salomo hergeleitet aus dem Grunde, weil die königliche Reihe der Nachkommen Davids so viele sündige Glieder aufwies, daß man unmöglich Christus aus ihr hervorgehen lassen konnte; weil aber doch von David der Messias abstammen mußte, ließ man Christus aus einem andern Aste des Baumes hervorsprießen und machte Nathan zu seinem Ahnen (II. Sam. 5 14, I. Chr. 3 5). Daran knüpft der βαθὺς λόγος an. Er stützt sich auf die Tatsache, daß bei Lukas nicht die διαβεβλημένοι ὑπαίτιοι und

---

1) Das ὡς ἐνομίζετο hat auch neuerer Kritik eine willkommene Handhabe geboten. Diese Worte sind ebenso wie die Lesung Matth. I 16 τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός nach Hillmann: Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas (Jahrb. f. prot. Theol. XVII, S. 192 f.) Änderungen eines späteren Redaktors. Die Geschlechtsregister beruhen auf der Annahme von der natürlichen Geburt Christi, sind judenchristliche Versuche, Jesus Christus als den von den Propheten verheißenen Messias zu erweisen. Die Änderungen verraten heidenchristlichen Geist und nehmen die übernatürliche Geburt Christi an. Vgl. auch Usener, Das Weihnachtsfest S. 123. Derselbe, Geburt und Kindheit Christi (Zeitschr. f. d. nt. Wissenschaft u. d. Kunde des Urchristentums IV) S. 10.

2) δόξαν παρὰ τοῖς πολλοῖς νενομισμένην τίθησιν, οὐ τὴν παρ' αὐτῷ κρατοῦσαν Mai l. c. 228. σφόδρα ἀναγκαίως ὁ Λουκᾶς τὴν τούτων ἀνιστορῶν δόξαν, ἀλλ' οὐ τὴν αὐτοῦ, προσέθηκε τῇ κατ' αὐτὸν ἱστορίᾳ τὸ ὡς ἐνομίζετο, τῷ Ματθαίῳ παραχωρήσας μὴ τὸ ὡς ἐνομίζετο ἱστορεῖν, ἀλλ' ὡς εἶχεν ἐπ' ἀληθείας τὰ τῆς γενέσεως· αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη ἀπόδοσις Mai l. c. 229.

ἁμαρτωλοὶ ἄνδρες genannt werden, sondern bloß ἀνεπίληπτοι; er weist ferner darauf hin, daß Lukas seine Genealogie erst bei der Taufe Christi einfügt, daß er von Christus ausgehend aufwärts steigt und bis auf Gott zurückgeht. Was will nun Eusebius mit alle dem? Er meint, Lukas habe eine ganz andere Absicht bei Aufstellung seiner Genealogie, als Matthäus. Er will nicht τὴν κατὰ σάρκα γένεσιν τοῦ Ἰησοῦ γενεαλογεῖν[1], sondern er gedenkt an der Stelle τῆς διὰ λουτροῦ ἀναγεννήσεως[2] und führt Christus ein als Gottes Sohn. Er will da an einem Beispiel zeigen, daß „ein jeder Wiedergeborene den Grund seines Wesens nicht mehr in den sündigen Gliedern seiner Ahnenreihe findet, sondern in Gott und allen denen, die unsträflich vor Gott gewandelt" (Spitta S. 70)[3]. Daraus erklärt sich die Einführung der Genealogie erst bei der Taufe, daraus das Ausstoßen der Sünder aus der Geschlechtsreihe, daraus das Aufsteigen bis Gott, daraus der Zusatz ὡς ἐνομίζετο — denn die angeführten Vorfahren sind es nicht ἀληθῶς, sondern διὰ τὴν τῶν ἠθῶν ὁμοιοτροπίαν (l. c. 272), und da Christus bei Lukas III 22 von Gott als Sohn anerkannt wird, kann er nicht zugleich als Sohn Josephs hingestellt werden[4].

Nachdem Eusebius diesen βαθὺς καὶ ἀπόρρητος λόγος, diese mystische Ausdeutung der ersten Lösung, auseinandergesetzt hat, wendet er sich zur zweiten Lösung, und das ist eben die, die Africanus in seinem Briefe niedergelegt hat. Deutlich genug führt er den Brief ein[5]. Hier ist nun Spitta durch die Ausgabe von Mai irregeführt worden. Tatsächlich folgt in der

1) Mai l. c. 229.

2) l. c. 229.

3) ibidem: βούλεται ὡς ἐν ὑποδείγματι παραστῆσαι, ὅτι δὴ πᾶς ὁ ἐν θεῷ ἀναγεννώμενος . . . . . εἰ καὶ νομίζοιτο ἀνθρώπων εἶναι υἱὸς διὰ τὴν τοῦ σώματος γέννησιν, ὅμως δ᾽ οὖν οὐκ ἀλλότριος τῆς τοῦ θεοῦ υἱοθεσίας ὑφέστηκεν.

4) θεοῦ μὲν γὰρ ἀνεκηρύχθη υἱὸς εἶναι φύσει, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἐνομίζετο, τοῦ δὲ Ἰωσὴφ ἐνομίζετο, ἀλλ᾽ οὐ φύσει υἱὸς ἦν. l. c. 271.

5) l. c. 272: ἀλλ᾽ οὗτος μὲν ἐν ἀπορρήτοις ἡμῖν ἀποδεδόσθω ὁ λόγος. ἵνα δὲ μή τις ἡμᾶς εὑρεσιλογεῖν ὑπολάβοι, καὶ ἱστορίᾳ χρήσομαι παλαιοτάτῃ, παρ᾽ ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὑρεῖν τῆς νενομισμένης παρ᾽ ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας· τῆς δὲ ἱστορίας γέγονε συγγραφεὺς Ἀφρικανὸς ἀνὴρ λόγιος καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἔξωθεν παιδείας ὁρμωμένοις ἐπιφανής· οὗ πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις καὶ ἐπιστολὴ φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας. ἔχει δ᾽ οὕτως·

Katene des Vaticanus ebenso wie im Coisl. und Vind. an dieser Stelle der positive, zweite Teil des Africanusbriefes, während der polemische erste zur Einleitung der quaestio von Niketas benutzt worden ist. Die Reihenfolge ist also diese:

1. der polemische Teil des Africanusbriefes als Einleitung (Vat. fol. 63^{v}),
2. die erste Lösung des Problems samt der mystischen Ausdeutung (fol. 64),
3. der zweite Teil des Africanusbriefes als zweite Lösung.

Mai hat aber hier eine Umstellung vorgenommen, er hat den polemischen Teil hinter die Ankündigung des ἔχει δ'οὕτως gesetzt und den positiven Teil einfach weggelassen[1], offenbar aus dem Grunde, weil der aus der Kirchengeschichte schon bekannt war. Dem Niketas werden wir kaum einen Vorwurf daraus machen, daß er den Brief des Africanus zerrissen und die Polemik des Africanus an die Spitze der ganzen quaestio gestellt hat; wir werden ihm dieses Manöver um so eher verzeihen, da er unmittelbar vor dem Eusebiuszitat eine Stelle aus Gregor. theol. ἔπη aufgenommen hat, in der es heißt: ὁ Σολομῶν καὶ ὁ Νάθαν παῖδες ἄμφω τοῦ Δαυὶδ ἦστην. εἵλκε δὲ ὁ μὲν βασιλικὸν αἷμα, ὁ δὲ ἱερατικόν. ὁ δὲ Χριστὸς ἀμφότερος (ἀμφότερα Vind.) ἦν, βασιλεὺς ἅμα καὶ ἀρχιερεύς. διὰ τοῦτο Ματθαῖος μὲν ἀπὸ Σολομῶντος αὐτὸν γενεαλογεῖ ὡς βασιλέα, Λουκᾶς δὲ ἀπὸ Νάθαν ὡς ἀρχιερέα . . . ὁ δὲ Ματθαῖος ἐξ Ἀβραὰμ μὲν μέχρι Δαυὶδ συμφέρεται τῷ θείῳ Λουκᾷ, ἐκεῖθεν δὲ τὴν ἱερατικὴν σποράν ἐκείνῳ παρεὶς αὐτὸς τὴν τοῦ βασιλικοῦ γένους τίθησιν[2] (Coisl. fol. 122v, Vind. fol. 251). Daran schließen sich ganz vortrefflich die opponierenden Worte im Schreiben des Africanus. Übrigens ist durch dieses Zerreißen noch ein Fehler in die Überlieferung gekommen. Die vom ersten zum zweiten Teile überleitenden Worte ἵνα οὖν — ἐκθήσομαι sind in der Katene versehentlich dem Eusebius zugeschrieben worden; der Palatinus zeigt deutlich, wem sie gehören[3]. Nach diesen

1) Daß Mais Editionen leicht irreführen, konstatiert auch E. von Dobschütz, Methodios und die Studiten. Byz. Zeitschr. XVIII (1909) S. 42, 49, Anm. 2.

2) Übersetzt bei Corderius: cat. 65 patrum Graecorum in S. Lucam. Antwerpen 1628. p. 95, N. 45.

3) Mit Recht weist die Worte schon Mai dem Africanus zu in der Anm. auf S. 274.

Darlegungen fällt wohl die Kombination Spittas über das Verhältnis der Katenenkodices zu einander. Daß Coisl. und Vind. Überarbeitungen der Niketaskatene seien, „in denen unter anderem der Anstoß, den man daran nahm, daß auf ἔχει δ' οὕτως der Brief nicht folgte, dadurch beseitigt wurde, daß man das Fragment aus Eusebius hist. eccl. I 7 einschob" (Spitta 21) läßt sich nicht mehr halten. Und wenn Spitta (S. 19) dem Verfasser der Katene so viel literarische Roheit zutraut, daß er das ἔχει δ' οὕτως übersehen habe, so wissen wir jetzt besser, auf wessen Seite die Schuld lag; wir werden Spitta nicht folgen, wenn er in seiner falschen Beurteilung des Niketas ihm eine schlimme Kontamination vorwirft, nämlich „daß er des Africanus eingehende Darlegung der Differenz zwischen den Evangelien (Spitta Text § 1—2) mit der gleichen Eusebs kombiniert habe." Damit komme ich zu den Rekonstruktionsversuchen Spittas.

In der Ausgabe von Routh begann der erste Teil mit den Worten: οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν, ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις. Das ist der Wortlaut der Katene im Vat. Coisl. Vind. Wir haben aber auch in der Epitome des Palatinus den Anfang erhalten. Da klingt er energischer: οἱ μὲν οὖν ἤτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπύκνωσαν εἰπόντες ὅτι δικαίως γέγονεν etc. Es ist gewiß zuzugeben, daß dieser Satz der zornigen Erregung, die im Briefe des Africanus immer wieder zum Ausdruck kommt[1], viel mehr entspricht, wie der matte Beginn οὐκ ἀκριβῶς etc. Denken wir ferner daran, daß der Anfang des Briefes in der Katene der Einleitung dient, vom Ganzen losgerissen ist, so ist klar, daß bei dieser Verwendung und der Änderung des Platzes auch eine Änderung des Textes leicht vorgenommen werden konnte[2]. Ich stimme daher völlig mit Spitta überein, der für den Beginn des Briefes den Text des Palatinus zugrunde legt.

Ebenso ist Spitta zuzugeben (S. 17), daß die Worte den Anfang des Briefes nicht bilden können, daß mindestens noch eine Notiz über die Verschiedenheit der Genealogieen voraus-

1) Vgl. Text S. 55,30f.; 57,6.

2) Vgl. o. S. 6, Note 3.

gegangen sein muß. Aber weiter folge ich ihm nicht. Spitta glaubt nämlich die Stelle ausfindig gemacht zu haben, die am Eingange weggefallen ist, und so gehen in seiner Ausgabe 2 Paragraphen dem bisherigen Texte voraus, in denen eine sehr genaue Auseinandersetzung der Differenz zwischen den Genealogieen Christi gegeben wird. Die Worte entnimmt Spitta der quaestio III. des Eusebius in der Katene des Niketas (Mai a. a. O. 269): ὁ μὲν Ματθαῖος ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἐπὶ τὸν Δαβὶδ καὶ οὕτως ἐπὶ τὸν Σολομῶνα καὶ τοὺς τούτου διαδόχους μέχρι τοῦ Ἰακὼβ, ἐξ οὗ Ἰωσὴφ ὁ τοῦ Χριστοῦ χρηματίσας πατὴρ κάτεισιν. ὁ δὲ Λουκᾶς τὸν Ἰωσὴφ οὐκ ἀπὸ τοῦ Ἰακὼβ εἶναί φησιν ὡς Ματθαῖος, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ Ἡλεί. εἶτα ἀπὸ τοῦ Ἡλεὶ ἀνιὼν ἐφ᾽ ἑτέρους χωρεῖ, ὧν οὐδὲ ὅλως ἐμνημόνευσεν ὁ Ματθαῖος· καὶ οὕτως πλαγίαν τινὰ δραμὼν ἔρχεται οὐκ ἐπὶ τὸν Σολομῶνα τὸν τοῦ Δαβὶδ, ἀλλ᾽ ἐπὶ Νάθαν τὸν καὶ αὐτὸν τοῦ Δαβίδ· ὄφελεν ἂν (Spitta, ὀφείλων cod.) εἰ δὴ περὶ τῆς αὐτῆς γενεαλογίας ὁ λόγος ἦν αὐτοῖς, ⟨ἢ τὸν Λουκᾶν⟩ (add. Spitta) διὰ τῶν αὐτῶν τῷ Ματθαίῳ ἀνελθεῖν, ἢ τὸν Ματθαῖον δι᾽ ὧν ὁ Λουκᾶς χωρῆσαι ὀνομάτων. οἱ δὲ οὕτως οὐ συνηνέχθησαν ἀλλήλοις, ὡς τὸν ἕνα εἰπεῖν τοῦ Ἰακὼβ τὸν Ἰωσὴφ εἶναι υἱὸν καὶ Σολομῶνος υἱοῦ Δαβίδ, τὸν δὲ ἕτερον μὴ τοῦ Ἰακὼβ ἀλλὰ τοῦ Ἡλεὶ καὶ Νάθαν υἱοῦ Δαβίδ. δι᾽ ὧν ἐοίκασι πολλὴν (τοῖς πολλοῖς Spitta) διαφωνίαν πρὸς ἀλλήλους περιέχειν. Wie kommt Spitta dazu, diese Stelle dem Eusebius abzusprechen und für Africanus in Anspruch zu nehmen? Es fällt ihm bei einer Vergleichung der Epitome der quaestio III. des Eusebius im Palatinus mit dem Wortlaute der gleichen qu. in der Katene auf, daß Vat. diese Partie als ein Plus hat. Die nächstliegende Erklärung für das Fehlen dieses Teiles in der Epitome — sie ergibt sich eben aus dem Wesen der Epitome — gibt freilich auch Spitta (S. 17 u.); er meint aber, es sei doch auffallend, „daß, nachdem die Differenz nach jeder Seite hin aufs genaueste erörtert . . . und der Worte der verschiedenen Evangelisten zum zweiten Male Erwähnung geschehen ist, der Knoten von Eusebius aufs leichteste gelöst wird durch den Satz: ἄλλο δὲ δήπου ἐστὶ τὸ νομίζειν καὶ ἄλλο τὸ οὕτως ἔχειν διαβεβαιοῦσθαι“. Er fragt zweitens (S. 18): „Wenn nach der πρώτη ἀπόδοσις nur die eine der beiden Genealogieen geschichtlich beglaubigt ist, wozu bedarf es dann überhaupt noch der eingehenden Auseinandersetzung über die verschiedenen Geschlechtsfolgen?“ Deswegen behauptet er drittens: „Es ist schwer

zu sagen, wie die eusebianische Lösung des Problems besser hätte eingeleitet werden können, als es im Palatinus (d. h. in der Epitome) geschieht, wohingegen der Parallelabschnitt im Vaticanus (d. h. in der Katene) nicht dazu, sondern nur zu einer Lösung des Problems paßt, wie sie Africanus gibt".

Diese Behauptungen sind leicht zu widerlegen.

1. Die Differenz ist in dem eben zitierten Abschnitt von Eusebius gar nicht aufs genaueste erörtert. In der Aufstellung des Problems heißt es ganz neutral: τὸν ἕνα εἰπεῖν τοῦ Ἰακὼβ τὸν Ἰωσὴφ εἶναι υἱὸν καὶ Σολομῶνος υἱοῦ Δαβίδ, τὸν δὲ ἕτερον μὴ τοῦ Ἰακὼβ — zu ergänzen εἶναι υἱόν — ἀλλὰ τοῦ Ἡλεὶ καὶ Νάθαν υἱοῦ Δαβίδ. Da fehlt gerade die Hauptsache, nämlich daß es bei Matthäus heißt: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, während Lukas sagt: Ἰησοῦς, ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί. Diese Hauptsache spart sich Eusebius eben für die Lösung auf, sie enthält ihm ja die Lösung des Problems. Man wird also Spitta nicht beistimmen, wenn er sagt: Nachdem der Worte der Evangelisten zum 2. Male Erwähnung geschehen ist, wird der Knoten aufs leichteste gelöst durch den Satz: ἄλλο δὲ δήπου etc.; in der sogenannten 2. Erwähnung der Worte der Evangelisten sind die Evangelisten überhaupt zum ersten Male genau zitiert, und der genaue Wortlaut ist gerade das punctum saliens der Lösung.

2. Der „weitläufigen Auseinandersetzung" bedarf Eusebius, freilich nicht für seine πρώτη ἀπόδοσις, wohl aber für den angehängten βαθὺς λόγος, die mystische Deutung, die ja zurückgeht bis auf die Söhne Davids. Damit ist auch schon der 3. Punkt erledigt. Spitta wird nun nicht aufrecht erhalten können, daß die besprochenen Stücke nicht zu Eusebius passen, infolgedessen dem Africanus zuzuweisen seien.

Nebenbei sei noch bemerkt, daß auch den kleinen Einschub am Schlusse des § 2: τῶν δὲ πιστῶν ἕκαστος εὐρησιλογεῖν εἰς τοὺς τόπους πεφιλοτίμηνται manche Bedenken treffen. Spitta hat die Worte der Kirchengeschichte des Eusebius entnommen, wo sie die Einleitung zu dem Briefe des Africanus bilden (I 7, 1), in der richtigen Erwägung, „daß die ganze Briefeinleitung dort im Ausdrucke stark durch den Briefteil beeinflußt ist, über den sie mit wenigen Worten orientiert"[1]. Um aber

1) Vgl. Spitta S. 22, Anm. 2.

die Worte einfügen zu können, muß er im Vorhergehenden eine Korrektur vornehmen und statt πολλὴν διαφωνίαν schreiben τοῖς πολλοῖς διαφωνίαν auf Grund des Satzes aus der Kirchengeschichte[1]. Und auch dann bleibt die Verbindung der Sätze sprachlich hart, man erwartet mindestens τοῖς μὲν πολλοῖς. Schließlich werden durch die Veränderung auch sachliche Bedenken geschaffen, denn die Evangelisten scheinen jedermann zu disharmonieren, nicht bloß τοῖς πολλοῖς. Die Erklärung des Ausdrucks εὑρησιλογεῖν — feine Anspielung des Eusebius auf die Worte des Africanus — die ganze Konstruktion, wie Afrikanus dazu kam, den Brief zu schreiben (S. 25ff.), ist zwar zunächst sehr ansprechend; aber wenn die beiden ersten Paragraphen fallen — und daß sie fallen müssen, hoffe ich nachgewiesen zu haben — dann, meine ich, muß auch das andere nachfolgen.

Auch betreffs der einleitenden, ebenfalls aus Eusebius h. e. I 7, 1 entnommenen Worte: τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφόρως ἡμῖν ὅ τε Ματθαῖος καὶ ὁ Λουκᾶς εὐαγγελιζόμενοι παραδεδώκασι haben mich Spittas Beweisführungen nicht überzeugt. Methodisch halte ich es für bedenklich, so zu argumentieren: das εὐαγγελιζόμενοι haben die Übersetzer des Eusebius sich nicht erklären können (S. 32), ergo paßt es nicht zu Eusebius und muß Africanus zugeschrieben werden. Zu welchen Konsequenzen soll uns das führen! Wollen wir uns sklavisch abhängig machen von dem Urteil der alten Interpreten des Eusebius? Übrigens passen freilich die eingefügten Worte sehr gut zu Africanus, sie passen aber auch mit der Erklärung, die Spitta ihnen gibt, „daß Matthäus und Lukas in ihrer Tätigkeit als Verkündiger des Evangeliums die Genealogie Christi verschieden überliefert haben“ (S. 32) zu Eusebius; denn auch dem kam es darauf an, die διαφωνίαι der Evangelisten zu lösen; das war ja eben der Zweck der quaestiones ev. gewesen. Schließlich empfiehlt Spitta (S. 33) die Worte als Africanisch mit folgendem Grund: der Ausdruck τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν ist nicht Eusebisch, so drückt sich nur Africanus aus. Die Auffassung der Stelle aber, die er für des Africanus Redeweise anführt (§ 25 seines Textes), kann

1) πολλὴν διαφωνίαν ist nicht anstößig (S. 22), es heißt: starke Differenz.

ich nicht teilen[1], und daß Eusebius hätte sagen müssen τὴν τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν, ist auch nicht bewiesen. Die beiden Stellen, die Spitta für sich geltend macht (S. 33 Note 1) ziehen absolut nicht: in der einen handelt es sich um die Genealogie

1) Dort ist überliefert (vgl. unten Text 60, 7 ff.) διόπερ οὐκ ἀκυρωθήσεται καὶ ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία, ἣν Ματθαῖος μὲν ὁ εὐαγγελιστὴς ἐξαριθμούμενος, Ἰακὼβ δέ, φησίν, ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ· ὁ δὲ Λουκᾶς ἀνάπαλιν· ὃς ἦν, ὡς ἐνομίζετο, — καὶ γὰρ τοῦτο προστίθησι — τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Μελχί. Mit dem αὐτὸν ist Joseph gemeint. Da wendet also Africanus auch für die Genealogie Josephs die vorsichtige Ausdrucksweise an, die ihm nach Spitta (S. 36 u.) eigentümlich ist, wenn er von Christi Genealogie redet. Das paßt nicht in Spittas Annahme; er behauptet, αὐτὸν bezeichne Christus, und da hatte er freilich einen neuen Beweis für die Richtigkeit seiner sprachlichen Beobachtung. Allerdings hat Spitta manches andere gegen die übliche Auffassung des αὐτὸν und für seine neue vorzubringen. Gehen wir ihm nach. a) „Das καὶ vor ἡ κατ' αὐτὸν ist nicht zu erklären." Es ist freilich zuzugeben, daß hier eine ungewöhnliche, doch in einem Briefe einigermaßen erträgliche Ausdrucksweise vorliegt. Vielleicht läßt sich das καὶ doch erklären. Der Gedankengang ist nämlich folgender: Deshalb wird unerschütterlich feststehen sowohl die Genealogie bei Matthäus, als auch die des Lukas: οὐκ ἀκυρωθήσεται καὶ ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία, ἣν M. ἐξαριθμεῖται, καὶ ἣν Λ. In der Mitte des Satzes fällt Africanus aus der Konstruktion; aus dem disjunktiven Verhältnis 'sowohl — als auch' bei dem an das Gemeinsame der beiden Genealogieen, an ihre unumstößliche Richtigkeit (οὐκ ἀκυρωθήσεται) gedacht war, geht er, anknüpfend an die zitierten Worte des Matthäus Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε in das adversative über und hebt den Unterschied der beiden hervor: ἐγέννησε — ἦν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο. Es fällt also jetzt weg καὶ ἦν Λ., und dafür tritt ein ὁ δὲ Λ., dem zu liebe vorher ein μὲν eingeschoben wird. Etwas Unerhörtes ist die Verbindung zweier Sätze durch καὶ — μὲν .. δὲ nicht; in unserm Brief (57,28) lesen wir: ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ' ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι. — b) Spitta wendet sich (S. 34 u.) gegen die, die dem Africanus zutrauen, daß er nach vollendeter Beweisführung (§ 21—24 seines Textes) von neuem mit der Versicherung beginne, die beiden Genealogieen Josephs widersprächen sich nicht, und deshalb wieder alle die Gründe beifüge, die er schon zweimal geltend gemacht habe. — Dagegen ist einzuwenden: Bisher hat Africanus — wenigstens in dem als Africanisch anerkannten Texte — noch nicht den Beweis dafür erbracht, daß Lukas die Genealogie κατὰ νόμον aufführe; er tut es erst jetzt, indem er ὡς ἐνομίζετο durch κατὰ νόμον erläutert. Ferner ist zu bemerken, daß die Deutung κατὰ φύσιν — κατὰ νόμον die Hauptsache des Africanischen Briefes ist, daß also eine Rekapitulation nach Abschluß der Erläuterung durchaus passend erscheint. Die Sache war ja für Africanus so wichtig, daß er am Ende des ganzen Briefes

des Joseph[1], in der andern erklärt sich die Ausdrucksweise aus dem Zusammenhange; da konnte Eusebius nicht sagen τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν, denn sonst wäre folgendes sprachliche Monstrum entstanden: φέρεται πρὸς Ἀρ. περὶ τῆς νενομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας.

---

sie noch einmal wiederholte. c) „Es kann von Josefs in verschiedener Gestalt gebotener Genealogie nicht im Singular gesprochen werden." Das Prädikat ist in unserm Falle bestimmt durch das zunächst stehende Subjekt: die Genealogie Josephs, die Matthäus gibt. d) Das Futurum ἀκυρωθήσεται macht Schwierigkeiten, wenn von der Genealogie Josephs die Rede wäre; denn die ist ja schon als unumstößlich richtig erwiesen. Das Futurum zeigt an, „daß nun zu etwas Neuem übergeleitet wird, dessen Sicherheit auf den vorhergehenden Auseinandersetzungen beruht" (S. 35 o.). Mir scheint das Futurum gerade recht passend; darin zeigt sich die Freude des Entdeckers, der seine Lösung für gültig ἐς ἀεί betrachtet: „nun wird nicht als falsch erwiesen werden die Genealogie." Er denkt sicher wieder an die Gegner, die den Evangelisten eine pia fraus zutrauen. e) „Bisher war nur von den beiden auf Joseph herabsteigenden Geschlechtsreihen die Rede gewesen; ihre Widerspruchslosigkeit ist nachgewiesen. Konnten damit die Auseinandersetzungen des Africanus schließen? Der Zweck seiner Untersuchungen über die Vorfahren Josephs war gewesen, Christi Genealogie als unantastbar nachzuweisen. Irre ich nicht, so zieht er eben dieses Resultat aus § 20—24 in dem Anfangssatze von § 25. ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία ist nicht Josefs, sondern Christi Genealogie" (S. 35). Dagegen ist zu sagen: 1. Daß Christi Genealogie unantastbar ist, wenn die seines Vaters als unumstößlich richtig bewiesen ist, das ist so klar, daß man die ausdrückliche Versicherung einem Manne wie Africanus nicht zuzutrauen braucht. 2. Africanus hat immer darauf hingewiesen, daß es ihm auf Josephs Genealogie ankommt

59,6 f.: σκοποῦ τοίνυν ἡμῖν κειμένου τοῦ Ἰωσήφ.

58,21 f.: ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίως ἀληθεῖς οὔσας ἐπὶ τὸν Ἰωσὴφ . . . κατελθεῖν.

Und schließlich bildet bei der Zusammenfassung am Ende den Schluß wiederum Joseph: οὕτως ἀμφοτέρων ἦν υἱὸς ὁ Ἰωσήφ. 3. Es müßte doch wohl, wenn von Christi Genealogie die Rede ist, auch des Matthäus Genealogie bis auf ihn herabgeführt werden, also hinter ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ war der Zusatz nötig τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. 4. Sprachlich ist auch nicht zu verstehen, wie mit αὐτὸν Christus gemeint ist, von dem vorher gar nicht die Rede war. Es müßte doch κατὰ Ἰησοῦν oder etwas ähnliches gesetzt sein. Das καί aber bleibt nach wie vor unbequem; man erwartet dann οὐδέ.

1) Übrigens widerspricht sich Spitta, wenn er die Stelle hier dem Eusebius zuspricht und mit ihr argumentiert, während er sie später (S. 72) als Eigentum des Africanus zu erweisen sucht und die Worte τοῦ Ἰωσὴφ herauswirft (§ 13 seines Texts).

Also es fehlen freilich im Anfange einige Sätze, und zwar des Inhalts, wie Spitta vermutet, aber die Einschübe Spittas können wir nicht annehmen.

Manche Veränderungen nimmt Spitta in dem polemischen Teile vor, der ihm nicht unversehrt und lückenlos scheint. Prüfen wir deshalb den Zusammenhang. Africanus wendet sich gegen die Behauptung: „Die Differenz der Genealogieen Christi bei Matthäus und Lukas ist völlig gerechtfertigt; dadurch haben die beiden Evangelisten das Doppelamt Christi aufgezeigt". Dagegen bringt Africanus vor: Das anzunehmen ist unnötig; denn es zweifelt ja niemand an der Doppelwürde Christi; deren sind wir sicher, nicht durch den κατάλογος τῶν φυλῶν oder eine μῖξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν, sondern Patriarchen und Propheten haben sie uns verkündet. Bis hierher ist alles klar, Schwierigkeiten macht erst der folgende Satz: μὴ οὖν κατίωμεν εἰς τοσαύτην θεοσεβείας σμικρολογίαν, ἵνα τῇ ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομάτων τὴν Χριστοῦ βασιλείαν καὶ ἱερωσύνην συνιστῶμεν, ἐπεὶ τῇ Ἰούδα φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἡ τοῦ Λεϋὶ φυλὴ ⟨ἡ⟩ ἱερατικὴ συνεζύγη, τοῦ Ναασσὼν ἀδελφὴν τὴν Ἐλισάβετ Ἀαρὼν ἀξαμένου καὶ πάλιν Ἐλεάζαρ τὴν θυγατέρα Φατιὴλ καὶ ἐνθένδε παιδοποιησαμένων. Spitta nimmt an, Africanus schließe bei συνιστῶμεν einen Gedankenkreis ab mit der Warnung vor σμικρολογία θεοσεβείας; mit dem Satze ἐπεὶ etc. weiß er dann nichts anzufangen. Nach meinem Dafürhalten schließt der Satz erst bei παιδοποιησαμένων, und der Satz ἐπεὶ etc. begründet die Worte ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομάτων κτλ. Africanus denkt hier nicht mehr an die Gegner, deren Ansicht er eben auseinandergesetzt hat (εἰπόντες ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταρίθμησις). Sollte er das Vorgehen der ‚τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες', die indirekt den Evangelisten den Vorwurf absichtlicher Fälschung machen, so nachsichtig mit σμικρολογία θεοσεβείας bezeichnen? σμικρολογία θεοσεβείας ist ein von Frömmigkeit bestimmtes Arbeiten mit kleinen Mitteln, um Großes zu erreichen. Das kann ja natürlich auf die Gegner gehen; aber bei der lebhaften Erregung des Briefschreibers — wie sie zumal in der richtigen Einleitung des Palatinus zum Ausdruck kommt — wird man diese schonende Wendung lieber auf jemanden anders beziehen: das können bloß solche sein, die die zitierte Exodusstelle zum Erweise der

Doppelstellung Christi benutzt haben[1]. Nach der Exodusstelle hat der Levit Aron eine Jüdin, die Schwester des Naasson, Elisabeth, geheiratet, ihr Sohn Eleazar die Tochter des Phatiel. Dazu bemerkt Spitta (S. 39): „Der Gedanke, den Africanus als passenden Beweis für Christi Doppelwürde gegeben hätte, würde doch in der Tat um nichts weniger verschroben sein, als der von seinen Gegnern gebrauchte. Dadurch, daß sich zwei Frauen aus Juda mit levitischen Männern verheirateten, soll der Abkömmling aus dem auf diese Weise mit dem priesterlichen verwandt gewordenen königlichen Stamme auch priesterliche Würde haben?!". Darin hat Spitta gewiß Recht, wir würden sicher nicht mit solchen künstlichen Mitteln arbeiten, und auch Africanus lehnt es ab — als σμικρολογία θεοσεβείας —, so zu argumentieren; aber daß einzelne trotzdem so dachten, ist zu erweisen[2]. Freilich ist der Nachweis künstlich, und etwas Gezwungenes mußte auch wohl herauskommen bei dem Versuche, Christi Doppelwürde zu erweisen unter der Voraussetzung der davidischen Abkunft der Maria. Natürlich und leicht war dieser Nachweis nur bei der Annahme der levitischen Abkunft seiner Mutter, und auf dem Boden dieser Hypothese ist die Konstruktion auch aufgebaut (Zahn a. a. O.). Ganz deutlich ist die von Africanus zitierte Exodusstelle für den Zweck, Christus als König und Priester hinzustellen, in folgendem Scholion der Niketaskatene (zu Lukas I 36) benutzt[3] (cod. Coisl. 201, fol. 31): Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν καὶ Σεβήρου· ᾠκονομήθη δὲ τοῦτο ἄνωθεν συναφθῆναι τὸ γένος τῆς βασιλικῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς καὶ τῆς ἱερατικῆς τοῦ Λεϋί, ἵνα ὁ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀμφοτέρων τὸ κατὰ σάρκα κατάγηται. γέγραπται γοῦν ἐν τῇ Ἐξόδῳ . . . . . ὅτι Ἀαρὼν ὁ πρῶτος κατὰ τὸν νόμον ἀρχιε-

1) Diese Beziehung der σμικρολογία θεοσεβείας auf das folgende hat schon A. Hilgenfeld empfohlen in seiner Rezension des Spittaschen Buches. Zeitschr. f. w. Th. XXI S. 420.

2) Vgl. Th. Zahn: Brüder und Vettern Jesu. (Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI S. 329.) Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas I 26—38. (Bibl. Studien X, 5. Heft S. 79, 158f.)

3) cf. Greg. theol. carm. XVIII (ed. Par. 1840 II 268), Severus bei Mai, class. auct. X p. 451. Spitta (S. 48, Anm. 3) hat das Scholion benutzt in der Ausgabe der Niketaskatene von Corderius (Amsterdam 1628) pag. 15.

ρεὺς ἔλαβεν ἐκ τῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς τὴν Ἐλισάβετ γυναῖκα (fol. 31ᵛ), θυγατέρα Ἀμιναδάβ, ἀδελφὴν δὲ τοῦ Ναασσών, ὃς ἦν ἄκτος ἦν ἀπὸ Ἰούδα. καὶ ὅρα μοι τὴν πάνσοφον οἰκονομίαν τοῦ πνεύματος καὶ ταύτην τὴν Ζαχαρίου γυναῖκα οἰκονομήσαντος Ἐλισάβετ προσαγορεύεσθαι πρὸς ἐκείνην ἡμᾶς τὴν Ἐλισάβετ ἀνάγουσαν, ἣν Ἀαρὼν ἠγάγετο, δι' ἧς ὑπῆρξε καὶ ἡ τῶν δύο φυλῶν συνάφεια καὶ διὰ τοῦ ὀνόματος ἐναργῶς βοῶσαν, ὡς ἐξ ἐκείνης μοι τῆς Ἐλισάβετ ἡ πρὸς τὴν παρθένον συγγένεια. Hier ist die durch Elisabeth, Naassons Schwester, vermittelte alte Verwandtschaft der beiden Phylen dazu benutzt, Christus als beiden Phylen angehörig hinzustellen und damit seine Würde τὸ κατὰ σάρκα nachzuweisen. In diese Beweisführung spielt aber auch noch Zacharias Frau Elisabeth herein, die ja eine συγγενὴς der Jungfrau Maria genannt ist (Luk. I 36). Liegt hier in der weiteren Ausführung etwa eine ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων[1] vor? Doch wohl so, daß für die Beweisführung an die Stelle der jüngeren Elisabeth der Name der älteren tritt. Christi Mutter, also auch Christus selbst, ist verwandt mit der jüngeren Elisabeth; die führt uns hinauf zur älteren; durch die ältere ist das Verbundensein der beiden Phylen herbeigeführt, wonach Christus als Jude zugleich verwandtschaftliche Beziehungen zum levitischen Stamme hat. — Der Gedanke des schwierigen Satzes bei Africanus ist also folgender: Wir wollen nicht unsere Zuflucht nehmen zu frommer Kleinigkeitskrämerei und durch eine an sich mögliche ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων die Doppelwürde Christi konstruieren. — Eine sprachliche Härte scheint zunächst bei meiner Auffassung darin zu liegen, daß der Satz mit der Erklärung für die ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων und der Begründung für die doppelte Würde Christi: ἐπεὶ etc. nachhängt. Aber dieses nachlässige Nachhinken scheint mir der Stellung zu entsprechen, die der Gedanke in der Beweisführung des Africanus einnimmt. Es ist wohl zu

1) Zunächst ist man geneigt anzunehmen, daß ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων dasselbe ist, wie das weiter oben vorkommende ἐπιμιξία τῶν ὀνομάτων. Aber den Gedanken muß man bald aufgeben; denn dann versteht man nicht, wie hier dasselbe mit σμικρολογία θεοσεβείας abgefertigt werden sollte, was oben viel härter bezeichnet wird; dann weiß man auch nichts mit dem ganzen Satzgefüge anzufangen. ἐναλλαγὴ τῶν ὀνομάτων bezeichnet: einen Namen für den andern setzen; bei der ἐπιμιξία τῶν ὀνομάτων werden beide Reihen der Namen nebeneinander gebraucht.

merken, daß Africanus hier gar nichts Positives leisten, nur etwas Gezwungenes ablehnen will.

Nun ist der Gedankengang folgender: „Die τινὲς tun so, als ob sie mit ihrer Beurteilung der Evangelisten die Doppelwürde Christi retteten. Ihr Mittel ist unnötig. Daß Christus König und Priester ist, wissen wir von Propheten und Patriarchen. Man könnte auch zur Not mit frommer Kleinigkeitskrämerei das nachweisen, indem man, ausgehend von der jüngern Elisabeth, der συγγενής der Maria, zeigt, die beiden Stämme, der königliche und der priesterliche, sind miteinander in der ältesten Zeit durch Ehen verbunden. Das wollen wir aber nicht tun: μὴ οὖν κατίωμεν. Wir wollen jedoch den τινὲς einmal Recht geben und annehmen, daß die Doppelwürde nur aus der Verschiedenheit der Genealogieen bei Matthäus und Lukas hervorginge". Anstatt aber zu sagen: Angenommen, die Gegner haben Recht, setzt Africanus gleich, recht charakteristisch für den polemischen Teil, die Konsequenz der Hypothese: gut, die Evangelisten haben also gelogen: „ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταὶ συνιστάντες οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰκαζόμενον ἔπαινον. Sie haben gelogen, indem sie nicht die Wahrheit aufstellen wollten, sondern ein erschlossenes Lob". Daran schließt sich nun m. E. leicht διὰ τοῦτο, das für Spitta (S. 40) Schwierigkeiten hat. διὰ τοῦτο ist διὰ τὸ συνιστάναι (de conatu) εἰκαζόμενον ἔπαινον. Weil sie ein erschlossenes Lob konstruieren wollten[1], haben sie, der eine von David durch Salomo auf Jakob die Genealogie herabgeführt, der andere durch Nathan auf Eli. Nun der höhnische Schluß: aber sie hätten doch wissen müssen, daß diese Genealogie ihr Ziel, Christus als Priester hinzustellen, verfehlt; denn beide Reihen gehören der königlichen Phyle an. Also haben sie umsonst gelogen: μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον.

Zweierlei also hält Africanus den Gegnern entgegen: 1. Es gibt andere Mittel, das zu erreichen, was nach eurer Meinung die Evangelisten haben erreichen wollen. Eure Annahme ist also unnötig. 2. Aber sie ist auch unnütz; denn sie erfüllt nicht ihren Zweck.

Die Erregung und sittliche Entrüstung des Africanus kommt gut zum Ausdruck im Anfang, in der Mitte und am

1) διὰ τοῦτο kann auch den Grund bezeichnen, der zugleich Absicht ist. Kühner-Gerth, Ausführl. Gramm. der gr. Spr. II, 1. S. 485.

Ende der Beweisführung; sehr gut entsprechen sich die kraftvollen Worte: ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταί und μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον. Das ist eben das schlimmste, daß die Gegner den Evangelisten Lüge unterschieben. Der Gedanke, unbedingte Wahrheit soll in der Kirche herrschen, wird in den nächsten Sätzen ausgeführt.

Ich meine, so gibt die Überlieferung einen durchaus verständigen Sinn und macht Konjekturen und Einschübe unnötig. Im Spittaschen Texte muß als höchst bedenklich sofort die Menge der Veränderungen auffallen:

1. statt ἐπεὶ hat er [ἄνω] ἐπὶ Μωϋσέως (§ 5),
2. er schiebt einen ganzen Paragraphen ein[1], entnommen aus einer cat. inedita (Mai p. n. b. IV 277/8),
3. statt ἐψεύσαντο οὖν liest er ἐψεύσαντο δ' ἄν (§ 7),
4. statt καὶ διὰ τοῦτο konjiziert er: εἰ διὰ τοῦτο und faßt den Satz als Kondizionalsatz zu ἐψεύσαντο δ' ἄν (§ 7).

Nach Spittas Änderungen ist zunächst der Zusammenhang zerrissen. Die Sätze ἄνω ἐπὶ Μωϋσέως etc. — χρηματίσας (§§ 5, 6) sollen doch bei ihm eine Ausführung der vorausgehenden Worte sein: καὶ τοῦτο ἡμῖν προσήγγειλεν οὐχ ὁ κατάλογος τῶν φυλῶν . . . . ἀλλὰ πατριάρχαι καὶ προφῆται. Das Dazwischentreten der Warnung: μὴ οὖν κατίωμεν εἰς τοσαύτην θεοσεβείας σμικρολογίαν wirkt da äußerst störend. Bedenklich scheint es mir auch, einen Satz einzuschieben, der Christi Doppelwürde erweisen soll. Für Africanus steht das Priester- und Königtum Christi so unumstößlich fest, daß er nach meiner Auffassung ganz gewiß nicht einen Beweis führen darf, der ihm selbst den Vorwurf der θεοσεβείας σμικρολογία einbringen müßte.

Betrachten wir aber jetzt den Gedankengang Spittas (S. 43f.). Er vermißt den Gedanken, „daß Christus auch vermöge seiner leiblichen Abstammung die natürliche Qualifikation zu König und Priester gehabt habe“ (S. 43), und findet ihn ausgesprochen in einer Katene; freilich so ganz glatt kann er die Worte nicht übernehmen; er muß auch dort mancherlei ändern, was nicht gerade für die Wahrscheinlichkeit

1) ἐκ γοῦν τῆς συγγενείας τούτου τοῦ Ναασσὼν ὁ κύριος κατὰ σάρκα γεγένηται· οὐ μάτην οὖν τῆς βασιλικῆς φυλῆς τὴν ἐπιμιξίαν ὁ θεῖος προφήτης ἐδίδαξεν, ἀλλὰ δεικνύς, ὡς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐξ ἀμφοτέρων ἐβλάστησεν, βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον χρηματίσας.

seiner Maßnahmen spricht. Ausgehend von der Meinung, „daß der fragmentarische Satz ἐπεὶ τῇ Ἰούδα φυλῇ etc. die Deutung nicht ertrage, daß der dort berichteten Verwandtschaft wegen ein Angehöriger des Stammes Juda auch levitischen Charakter habe, sondern nur die umgekehrte, daß der Levi angehörige der Vermischung seines Stammes mit Frauen aus Juda wegen auch königliches Blut habe", glaubt er, daß Christus hier als Levit hingestellt wird, selbstverständlich insofern, als seine Mutter für eine Levitin galt, und behauptet, daß in der konstatierten Lücke im Briefe des Africanus eben diese Ansicht ausgesprochen sein müsse. Dagegen ist zu sagen, daß die von Spitta abgelehnte Deutung des Satzes ἐπεὶ etc. doch möglich ist (vgl. oben S. 33). Dann ist es wirklich recht bedenklich, dem Africanus gegenüber den Worten des Eusebius (h. e. I 7, 17), die, wie Spitta selbst zugibt (S. 44), „scheinbar im Geiste des Africanus und die Auseinandersetzungen desselben ergänzend" gesagt sind, die Meinung zu imputieren, Christi Mutter sei eine Levitin. Ich kann mich hier nicht näher auf die Frage einlassen, ob Maria Judas oder Levis Stamme angehört. Die Ansicht von ihrer levitischen Abkunft mag nicht so ganz vereinzelt gestanden haben[1], aber nur auf Grund einer gezwungenen Interpretation des in seinem Zusammenhange mißverstandenen Satzes ἐπεὶ etc. und unter Beiseiteschieben des Eusebianischen Zeugnisses den Africanus für die Partei derer gewinnen zu wollen, die Maria zur Levitin stempeln, das ist zu kühn[2]. Doch Spitta stellt ja seine Meinung nicht als Vermutung auf; er behauptet: „Es läßt sich das Gesagte glücklicherweise über alle Zweifel erheben" (S. 46). Wir müssen also näher auf seine Beweisführung eingehen. Seinen Schlüssen legt er zu Grunde ein Stück aus einer catena inedita in cod. Vat.[3] (Mai patr. n. b. IV 277/8). Dort werden die Worte dem Eusebius zugeschrieben:

1) Vgl. Hillmann, Die Kindheitsgesch. Jesu nach Lukas. Jahrb. für prot. Theol. XVII, S. 250. Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu. (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons VI, S. 328, 329.) Usener, Geburt und Kindheit Christi. Zeitschr. für d. nt. Wiss. IV, S. 10.

2) Auch Zahn, der Spittas Ansichten nahe steht, ist von diesen Argumentationen nicht überzeugt. a. a. O. S. 329.

3) ἐνέτυχον δὲ ἑρμηνείᾳ ἀνεπιγράφῳ λεγούσῃ, ὅτι οἱ μέν φασι συγγενίδα τὴν Ἐλισάβετ τῆς παρθένου παρὰ τοῦ ἀγγέλου ὠνομάσθαι οὐχ ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς φυλῆς, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν προγόνων καὶ τοῦ αὐτοῦ κοινῶς τῶν Ἰουδαίων γένους ἀμφοτέρας ὡρμῆσθαι· ... πολλοὶ δὲ καὶ τῶν δοκίμων

indessen hat Spitta (S. 46/7) zweifellos Recht, wenn er das Lemma Εὐσεβίου für einen falschen Zusatz hält. Es werden hier nach Spitta drei Lösungen der Frage geboten, wie Maria mit der Frau des Priesters Zacharias verwandt sein könne. Die erste ist die des Eusebius (qu. ev. I, 8 Mai l. c. 224sq.): διὰ τὸ ἐκ τῶν αὐτῶν προγόνων καὶ τοῦ αὐτοῦ κοινῶς τῶν Ἰουδαίων γένους ἀμφοτέρας ὡρμῆσθαι. Nach dem folgenden Abschnitt sind „Maria und Elisabeth Verwandte, nicht als aus demselben Stamme, sondern als aus verschiedenen, unter sich verbundenen Stämmen kommend; Maria ist hier als Juda angehörig hingestellt. Daß aber die Stämme Levi und Juda verwandt seien, wird auf ganz dieselbe Weise begründet, wie im Briefe des Africanus. Aber nun geht die Rede von Elisabeth, der Gattin Aarons, auf Elisabeth, die Gattin des Zacharias über und behauptet, daß letztere gleichfalls dem Stamm Juda angehöre, da sie Tochter desselben Jacob gewesen, der auch Vater Josephs, des Mannes der Maria, war“ (S. 48). Spitta nimmt daran Anstoß (S. 49), daß in diesem Abschnitt ein Satz den andern aufhebe. „Ist Maria und Elisabeth aus Juda, dann bedarf es nicht einer Hinweisung durch Elisabeth, des Zacharias Frau, auf jene andere Elisabeth, durch welche Levi und Juda mit einander verwandt wurden.“ Ich muß Spitta zugeben, daß bei der Annahme, es handle sich hier nur um die Verwandtschaft der Maria und Elisabeth, wirklich der Hinweis auf die alte Elisabeth unnötig ist, falls Elisabeth, des Zacharias Frau, eine Jüdin ist; aber daß ein Satz den andern aufhebe, das kann ich nicht einräumen; denn mir scheint, als ob überhaupt in dem zweiten Teile das Thema: ‘Verwandtschaft der Elisabeth mit Maria’ ganz aus dem Auge verloren sei, und daß bei einer aus allen möglichen Stücken zusammengearbeiteten Katene das möglich ist, ist leicht einzusehen. Jetzt handelt es

λέγουσιν ἀληθῶς κατὰ συγγένειαν συνῆφθαι τὴν ἱερατικὴν φυλὴν τῇ βασιλικῇ καὶ ἄνω ἐπὶ Μωϋσέως· ἡ γὰρ Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ἀαρὼν ἀδελφὴ ὑπῆρχε Ναασσὼν υἱοῦ Ἀμιναδάβ, ὃς ἀπὸ Ἰούδα τοῦ υἱοῦ Ἰακὼβ κατήγετο, ἀφ᾽ οὗ τὸ βασίλειον γένος τοῖς Ἰουδαίοις· καὶ κάτω δὲ ὁμοίως Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ζαχαρίου ἀπὸ τῆς Ἰούδα φυλῆς εἶλκε τὴν γένεσιν, θυγάτηρ χρηματίζουσα Ἰακὼβ τοῦ πατρὸς Ἰωσήφ. ἐκ γοῦν τῆς συγγενείας τούτου τοῦ Ναασσὼν ὁ κύριος κατὰ σάρκα γεγένηται· οὐ μάτην οὖν τῆς βασιλικῆς φυλῆς τὴν ἐπιμιξίαν ὁ θεῖος προφήτης ἐδίδαξεν, ἀλλὰ δεικνύς, ὡς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐξ ἀμφοτέρων ἐβλάστησεν ὡς βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον χρηματίσας. ἢ ὡς ἐξ ἑνὸς προπάτορος τοῦ Ἰακὼβ ὑπαρχούσας συγγενίδας καλεῖ.

sich um die Verwandtschaft der beiden Phylen, und die ist einmal herbeigeführt zur Zeit des Moses (καὶ ἄνω ἐπὶ M.), das andere Mal durch des Zacharias Frau.[1] — Spitta schließt weiter (S. 50): „Die ἑρμηνεία ἀνεπίγραφος hat außer der Ansicht des Eusebius zwei andere zur Erklärung jener Verwandtschaft (der Maria mit der Elisabeth) beigebracht: die Verwandtschaft der Stämme Levi und Juda und die Abstammung der Elisabeth von Jakob, Josephs Vater. Der Verfasser der Katene hat aber diese beiden Ansichten höchst unglücklich kombiniert nach dem Muster einer Parallelstellung jener beiden Elisabeth, wie sie ihm von Ausführungen wie der aus der catena Corderii[2] im

1) Es ist bedauerlich, daß Mai bloß das kurze Stück ediert hat ohne Angabe seiner Quelle; es läßt sich aus dem vorliegenden Texte nicht mit Bestimmtheit sagen, worauf es eigentlich der ἑρμηνεία ἀνεπίγραφος ankam. Man wird dem Verfasser der Katene in seinem Eifer, möglichst viel Erklärungen zu einer Stelle beizubringen, auch den lapsus nachsehen können, daß er den leitenden Gesichtspunkt aus den Augen verliert und etwas hereinbringt, was mit dem eigentlich zu Beweisenden nicht im engsten Zusammenhange steht.

2) Spitta glaubt also, daß der Verfasser der cat. inedita bei Mai bei der Verarbeitung der ἑρμηνεία ἀνεπίγραφος gedacht habe etwa an die von Corderius edierte, dem Gregor von Nazianz zugeschriebene Notiz über die beiden Elisabeth (Corderius, p. 15; Spitta S. 48. Anm. 3). In dem Scholion sieht Sp. den klaren Gedanken (S. 49): „Maria ist Levitin, weil συγγενίς der Elisabeth. Aber dieser Name Elisabeth weist sogleich auf jene andere Elisabeth zurück, vermöge welcher Maria auch Teil hat am Stamme Juda und der von ihr Geborene priesterlichen und königlichen Charakter trägt". Ich finde diesen Gedanken nicht darin ausgesprochen, im Gegenteil: Maria ist Jüdin, sie ist also verwandt mit der alten Elisabeth, Naassons Schwester, und mit deren Nachkommen, den Leviten, also auch mit der Elisabeth, der Frau des Zacharias. Gerade darin zeigt sich die dispensatio spiritus, daß diese Frau des Zacharias Elisabeth heißt; denn dadurch werden wir eben auf jene ältere Elisabeth verwiesen und so zur Quelle der Verwandtschaft geführt. So ist der Text zu verstehen. Corderius hat seine Ausgabe zwar auf einer handschriftlich vollständig ungenügenden Grundlage gemacht, einer Abschrift des cod. Marc. 494 s. XIV, der einen Auszug aus der Niketaskatene bietet (s. oben S. 14. Es war übrigens nicht seine Schuld; denn er kannte den vollständigen Text des cod. Vind., und auch in Augsburg hatte er eine Handschrift mit reicherem Inhalt gefunden: eiusdem catenae perantiquum exemplar vidi in Caesarea Viennensi et Augustana bibliothecis, sed utrumque mutilum. Die letzte ist der von David Höschel im catalogus gr. cod. qui sunt in bibl. reip. Augustanae Vindel. 1595 unter XI beschriebene, im Jahre 1806 nach München überführte cod. Mon. gr. 473 s. XIV. S. Sickenberger, Nik. v. Her. S. 56. Karo et Lietzmann, cat. gr. catal. p. 580.

Gedächtnis sein mochte". Er wirft deshalb die störend eingeschobenen Worte 'καὶ κάτω — Ἰωσήφ' aus dem Zusammenhange heraus. Da stoßen 2 Sätze aufeinander, in deren erstem — ἀληθῶς κατὰ συγγένειαν etc. — aufgezeigt wird „wie durch eine alte Verbindung der Stämme Levi und Juda die Davididin Maria mit der Aaronitin Elisabeth verwandt war; im folgenden Satze — ἐκ γοῦν τῆς συγγενείας etc. — wird gesagt, Christus stamme aus der συγγένεια τοῦ Ναασσών; das kann aber doch selbstverständlich nicht seine eigene Nachkommenschaft, sondern nur die Familie Aarons sein, der Naassons Schwester zur Frau hatte. Und zwar wird nun weiter als Zweck dieser alten Verknüpfung der Stämme genannt, Christum κατ' ἀνθρώπινον als König und Priester darzustellen" (S. 50). Da hat nun Spitta endlich den Gedanken gefunden, den er im Africanusbrief ver-

Er enthält bloß das 2. Buch der Katene und geht wahrscheinlich auf Vat. 1611 zurück. Nach diesen Handschriften also wollte Corderius zwar den griechischen Text samt lateinischer Übersetzung edieren; aber iniquitati temporum cedens gab er sich fürs erste mit der lateinischen Übersetzung zufrieden: seinen anfänglichen Plan hat er auch später nicht ausführen können. Sickenberger a. a. O. S. 69). An dieser Stelle aber weicht sein Text nicht ab von der besseren Überlieferung, nur hat Spitta nicht vollständig zitiert. Das Scholion zu Luk. I 36 spricht deutlich aus, daß Maria Jüdin ist; es lautet Coisl. 201, fol. 31: Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν καὶ Σεβήρου· ἀλλ' ἐνταῦθα ζητήσει τις, πῶς εἰς τὸν δᾶδ ὁ χς ἀναφέρεται ἐκ φυλῆς ὄντα τοῦ Ἰούδα, εἴπερ ἡ Μαριὰμ ἐξ αἵματος ἦν Ἀαρὼν τοῦ ἐκ τῆς Λεϋιτικῆς φυλῆς. μάρτυς δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄγγελος, ὃς ἀπαγγέλλων τὴν τοῦ προδρόμου γέννησιν τῇ τοῦ κῡ μητρὶ ἀμφοτέρας τὰς μητέρας εἰς τὸν Ἀαρὼν ἀνήγαγε. συγγενῆ γὰρ τὴν Ἐλισάβετ τῆς θκου ὠνόμασεν, ἀμιγεῖς δὲ ἦσαν ἀλλήλαις αἱ φυλαί· ἡ βασιλικὴ καὶ ἡ ἱερατική. εἰ οὖν ἡ θκος ἐκ τοῦ Λεϋί, πῶς ὁ χς ἐκ τοῦ Ἰούδα καὶ τοῦ Δᾶδ λέγεται; πρὸς ταῦτα ἐροῦμεν, ὅτι οὐκ ἀληθὲς τὸ ἀμίκτους εἶναι ἀεὶ τὰς φυλάς. ἦσαν μὲν γὰρ καὶ ἄμικτοι, πολλάκις δὲ καὶ ἐμίγνυντο. ᾠκονομήθη δὲ τοῦτο ἄνωθεν συναφθῆναι τὸ γένος τῆς βασιλικῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς, καὶ τῆς ἱερατικῆς τοῦ Λεϋί, ἵνα ὁ χς βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀμφοτέρων τὸ κατὰ σάρκα κατάγηται· γέγραπται γοῦν ἐν τῇ Ἐξόδῳ πρὶν τεθῆναι τὴν ἐντολὴν τὴν κωλύουσαν ἐξ ἑτέρας φυλῆς λαμβάνειν γυναῖκα (ἕκαστος γάρ φησιν ἐν τῇ κληρονομίᾳ τῆς φυλῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ προσκολληθήσονται οἱ υἱοὶ ιηλ), ὅτι Ἀαρὼν ὁ πρῶτος κατὰ τὸν νόμον ἀρχιερεὺς ἔλαβεν ἐκ τῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς τὴν Ἐλισάβετ γυναῖκα, θυγατέρα Ἀμιναδάβ, ἀδελφὴν δὲ τοῦ Ναασσών, ὃς ἦκτος ἦν ἀπὸ Ἰούδα. καὶ ὅρα μοι τὴν πάνσοφον οἰκονομίαν τοῦ πνς καὶ ταύτην τὴν Ζαχαρίου γυναῖκα οἰκονομήσαντος Ἐλισάβετ προσαγορεύεσθαι, πρὸς ἐκείνην ἡμᾶς τὴν Ἐλισάβετ ἀνάγουσαν, ἣν Ἀαρὼν ἠγάγετο, δι' ἧς ὑπῆρξε καὶ ἡ τῶν δύο φυλῶν συνάφεια καὶ διὰ τοῦ ὀνόματος ἐναργῶς βοῶσαν, ὡς ἐξ ἐκείνης μοι τῆς Ἐλισάβετ ἡ πρὸς τὴν παρθένον συγγένεια.

mißte[1]. Er meint, der Verfasser der cat. ined. hat die Partie über die irdische Berechtigung Christi für sein Doppelamt dem Briefe des Africanus entnommen, und will sie zurücknehmen an ihre ursprüngliche Stelle. Doch da ergeben sich sofort große Schwierigkeiten. Der Satz der cat. ined., der im erhaltenen Stücke des Africanusbriefes seine Parallele hat, ist arg verändert. Setzen wir die beiden Stellen nebeneinander:

Cat. ined.	Africanus.
λέγουσιν ἀληθῶς κατὰ συγγένειαν συνῆφθαι τὴν ἱερατικὴν φυλὴν τῇ βασιλικῇ καὶ ἄνω ἐπὶ Μωϋσέως· ἡ γὰρ Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ Ἀαρὼν ἀδελφὴ ὑπῆρχε Νααασσὼν υἱοῦ Ἀμιναδάβ, ὃς ἀπὸ Ἰούδα τοῦ υἱοῦ Ἰακὼβ κατήγετο, ἀφ' οὗ τὸ βασίλειον γένος τοῖς Ἰουδαίοις.	ἐπεὶ τῇ Ἰούδα φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἡ τοῦ Λεϋὶ φυλὴ ⟨ἡ⟩ ἱερατικὴ συνεζύγη τοῦ Ναασσὼν ἀδελφὴν τὴν Ἐλισάβετ Ἀαρὼν ἀξαμένου καὶ πάλιν Ἐλεάζαρ τὴν θυγατέρα Φατιὴλ καὶ ἐνθένδε παιδοποιησαμένων.

Man sieht, von echt Africanischem Gute ist in dem nach Spittas Ansicht Africanischen Teile der cat. inedita herzlich wenig. Doch Spitta findet auch den Grund (S. 51): der Verfasser der Katene hat den Africanus mißverstanden. „Das die Sache sehr verdeutlichen sollende υἱοῦ Ἀμιναδάβ, ὃς ἀπὸ Ἰούδα τοῦ υἱοῦ Ἰακὼβ κατήγετο, ἀφ' οὗ τὸ βασίλειον γένος τοῖς Ἰουδαίοις, an Stelle dessen Africanus nur καὶ ἐνθένδε παιδοποιησαμένων hat, erklärt sich daraus, daß der ursprüngliche Text dahin mißverstanden wurde, als komme es auf die dem Geschlechte Juda Entstammte an."

Überblicken wir noch einmal den Weg, den Spitta genommen hat. Er vermißt im polemischen Teil des Africanusbriefes die positive Darlegung der leiblichen Berechtigung Christi zu seinem Doppelamte, nimmt an, daß sie auf der levitischen Abstammung Christi beruhe, entdeckt den gewünschten Gedanken in der ἑρμηνεία ἀνεπίγραφος einer catena

1) Vgl. oben S. 36. Ob Spittas Deutung ἐκ συγγενείας τοῦ Ναασσών richtig ist, lasse ich hier dahingestellt. Ausdrücklich ist hier jedenfalls nicht gesagt, daß Christus von levitischer Abkunft sei; mir ist es nach Matth. I, 4 und Luk. III, 33 vielmehr klar, daß ἐκ συγγενείας τοῦ N. heißt: von den Nachkommen des N.

inedita, muß aber dort eine unglückliche Kombination annehmen, um einen Teil herauswerfen zu können, und sieht dann, daß das Gefundene noch an Mißverständnissen leidet. Was wir in der Katene mit Africanus vergleichen können, das, muß er zugeben, weicht stark ab von dem genuinen Text; was keine Parallele hat, ist echt Africanisch. Ich glaube, mit dieser Methode wird Spitta niemanden auf seine Seite bringen.

Dafür, daß das Stück mit Recht eingeschoben sei, sieht Spitta einen Beweis darin, daß nun alle Schwierigkeiten sich lösen (S. 51). Da urteilt er aber zu optimistisch. 1. Jeder unbefangene Leser wird finden, daß die Verbindung des § 5 mit dem Vorhergehenden sprachlich außerordentlich hart ist. Statt des Spitta unbequemen ἐπεὶ ist das uns ebenso unbequeme ἐπὶ Μωϋσέως gesetzt. 2. Das οὐ μάτην οὖν . . . ὁ θεῖος προφήτης ἐδίδαξεν des neuen Satzes soll in deutlichste Korrespondenz treten „zu dem bald darauf folgenden μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον, das denen gilt, die aus der Differenz der Genealogieen das deuten wollen, was nur aus einem Tatbestand, wie ihn Moses mitteilt, gefolgert werden kann“ (S. 52). Aber das μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον ist anders aufzufassen. Mit den αὐτοῖς sind die Evangelisten gemeint, und hier tritt der Satz in deutlichste Korrespondenz zu dem vorausgehenden ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταί: sie haben also gelogen, die Evangelisten. Hier heißt es: ihre Lügen sind von ihnen umsonst ersonnen. Africanus gebraucht den Indikativ πέπλασται; daraus sieht man, es muß auch der realis vorausgehen ἐψεύσαντο οὖν, wie die Überlieferung so eindrucksvoll bietet. Das irreale ἐψεύσαντο δ' ἄν Spittas ist eine abzulehnende Abschwächung.

Ich hoffe, Spitta wird nun seine Behauptung nicht mehr aufrecht erhalten: „Dem Africanus wird das Eigentumsrecht an dem besprochenen Fragmente schwerlich aberkannt werden können“ (S. 52).

Im folgenden vertausche ich die Rolle mit Spitta. Da glaube ich, mit Routh etwas einschieben zu müssen, und Spitta verteidigt die Überlieferung. Es handelt sich um die Stelle: τίς γὰρ οὐκ οἶδε κἀκεῖνον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον, κηρύσσοντος καὶ διαγγέλλοντος τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ διϊσχυριζομένου τὴν ἀλήθειαν, μεγάλῳ φόβῳ λέγοντος, ὅτι εἰ Χριστὸν λέγουσί τινες μὴ ἐγηγέρθαι ⟨οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται⟩, ἡμεῖς δὲ

τοῦτο καί φαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν καὶ αὐτὸ καὶ ἐλπίζομεν καὶ κηρύσσομεν, καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν. εἰ δὲ οὕτως ὁ δοξολογῶν θεὸν πατέρα δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίη ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθείη ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθείς; Lassen wir den Einschub mit Spitta bei Seite, so kommt für Africanus ein seltsamer Gedanke heraus: „Denn in der Tat besagt der Wortlaut jener Stelle nichts anderes, als daß die Apostel dadurch, daß gewisse Menschen behaupten, die Totenauferstehung sei nichts, trotz ihres eignen Glaubens an jenes Wunder zu Lügenzeugen werden" (S. 55). Wie hilft sich da Spitta? Die Schuld, meint er, liegt an dem καταψευδομαρτυροῦμεν. Das bezeichnet dasselbe, wie das folgende μὴ ψευδολόγος δοκοίη, also: die Apostel fürchten, sie möchten, wenn einige Menschen behaupten, die Totenauferstehung sei nichts, den Korinthern als „lügnerische Zeugen Gottes"[1] erscheinen (S. 56). Spitta scheint zuzugeben (S. 57), daß καταψευδομαρτυροῦμεν nicht eigentlich das heißt, was hier hineininterpretiert wird, aber, meint er, wir dürfen uns daran nicht stoßen; „Africanus mußte sich wohl so oder ähnlich ausdrücken, da er die Worte des Paulus und nicht seine Erklärung derselben vorführen wollte" (S. 57).

Die Spittasche Erklärung scheint mir daran zu scheitern, daß er für Africanus eine von der allgemeinen abweichende Auffassung der Paulusstelle annimmt, und daß das καταψευδομαρτυροῦμεν eine — milde gesagt — gezwungene Deutung erfährt. Schieben wir nun einmal mit Routh das οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται ein, dessen Ausfall paläographisch ja sehr leicht zu erklären ist, und betrachten wir die Worte noch als Vordersatz — die Routhsche Interpunktion führt irre —, so entsteht ein völlig klarer Gedanke: „Der Apostel sagt in arger Furcht: wenn einige behaupten, Christus ist nicht auferstanden, und wenn er auch wirklich nicht auferstanden ist, wir aber dies behaupten, glauben, hoffen, predigen, dann legen wir ein falsches

1) καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ zu verstehen als „wir erscheinen (in den Augen der Korinther) als lügnerische Zeugen Gottes", halte ich für falsch. Das τοῦ θεοῦ kann nicht gen. subj. sein. Offenbar hat hier Africanus die beiden Begriffe des Paulus: ψευδομάρτυρες εὑρισκόμεθα, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ (I. Kor. XV, 15) zusammengezogen in καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ.

Zeugnis ab gegen Gott, daß er nämlich Christus erweckt hat, den er doch nicht erweckt hat". Man wird dagegen vielleicht eins einwenden können, nämlich, daß εἰ Χριστὸν λέγουσί τινες μὴ ἐγηγέρθαι unnötig ist, aber störend ist es jedenfalls nicht. Doch im folgenden scheint sich eine Schwierigkeit herauszustellen; da heißt es ja, der Apostel fürchtet, ein Lügner zu erscheinen: δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίη. Wie verträgt sich das mit dem Vorhergehenden: Der Apostel fürchtet ein falsches Zeugnis abzulegen?[1] Es müßte doch auch hier stehen: καταψευδομαρτυροίη oder ψευδομάρτυρ resp. ψευδολόγος εἴη oder γένοιτο, d. h. er fürchtet ein Lügner zu sein? Wie kommt Africanus hier dazu, durch δοκοίη dem Gedanken eine andere Färbung zu geben? Nun, es ist zu bedenken, daß die Furcht des Apostels, ein falsches Zeugnis abzulegen, nur berechtigt ist für den Fall, daß wirklich Christus nicht auferstanden ist; das ist von Paulus selbst im realis hingestellt; hier aber (εἰ δὲ οὕτως etc.), wo Africanus referiert, denkt er daran, daß Paulus ja, wenn überhaupt von etwas, fest überzeugt ist von der Auferstehung, und da sagt Africanus nicht mehr: „Paulus fürchtet, er ist ein Lügner", sondern im Gedanken daran, daß die Annahme 'οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται' falsch ist: „Paulus fürchtet, er scheine ein Lügner".

Es empfiehlt sich also der Einschub Rouths[2].

Mit vollem Rechte hat Spitta die Worte: ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν — ἐκθήσομαι wieder für Africanus in Anspruch genommen. Freilich in der Überlieferung durch die Katene werden sie einstimmig dem Eusebius zugesprochen und zwar als Einleitung zur quaestio III. Aber das ist sicher falsch; ihrem Inhalte nach passen die Worte absolut nicht an diese Stelle; sie gehören noch dem Africanus und dienen in dessen Schreiben hinter dem Worte κομπάσαντι als Überleitung zum 2. Teile. So überliefert sie auch der Palatinus. Gehörten sie wirklich dem Eusebius, dann könnten sie doch nur Einleitung zum Africanusbriefe sein, und man hätte dann 2 Einleitungen: die eben erwähnte und die Mai l. c. 272: ἵνα δὲ μήτις etc., und weiter

1) Der Gedanke, daß beides übereinstimmen müsse, hat eben Spitta zu seiner Deutung des καταψευδομαρτυροῦμεν veranlaßt (S. 55).

2) Auch aus dem Grunde ist der Zusatz wahrscheinlich, weil es später heißt: ὃν οὐκ ἤγειρεν. Der Indikativ setzt voraus, daß Christus nach der Annahme wirklich nicht auferstanden ist.

wäre nicht zu erklären, wie mitten in die Epitome des Africanusbriefes die Eusebiusworte kämen. Die Schuld trägt Niketas; er hat ja, wie oben (S. 25) gezeigt, die quaestio III. auseinandergerissen, den ersten, polemischen Teil vorgesetzt, und nun ist auch aus Versehen die Überleitung vom 1. zum 2. Teil mit vorgenommen worden. Weil sie aber nicht zum Abschluß des Scholions paßte, wurde da ein neues begonnen und mit dem Lemma Εὐσεβίου versehen, dessen quaestiones ja der ganze Brief entnommen war.

Der 2. Hauptteil des Briefes — Eus. h. e. I 7 — bietet sich Spitta auch nicht als lückenloser Abschnitt dar. Daß am Ende etwas ausgefallen ist, geht deutlich hervor aus den Worten des Eusebius vor der Rekapitulation der Lösung: καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα. Hier hat Spitta darauf verzichtet, die Lücke auszufüllen; nur Vermutungen über den Inhalt hat er aufgestellt. Aber auch am Anfange fehlen nach Spitta einige Gedanken, und deren Text glaubt er in der Katene des Niketas wieder entdeckt zu haben. „Unmöglich kann mit dem Satz ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα [διαφόρως] ἠριθμεῖτο die Exposition der richtigen Lösung des Problems beginnen. Denn man ist zwar über die Differenz zwischen den Evangelisten orientiert, aber Africanus gibt im folgenden sogleich eine eingehende Darlegung über die Verwickelung der Geschlechter, welche auf seiner Deutung des ὡς ἐνομίζετο beruht, ohne daß man von dieser doch nicht selbstverständlichen Deutung etwas gehört hätte. Man wird also annehmen müssen, daß hier mindestens die Behauptung ausgefallen, ὡς ἐνομίζετο sei gleich κατὰ νόμον. Ob nicht mehr zu ergänzen ist, muß noch dahingestellt bleiben“ (S. 60/1). Dagegen sei auf die Stelle hingewiesen 60,9f.: ὃς ἦν — ὡς ἐνομίζετο — καὶ γὰρ τοῦτο προστίθησι — τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Μελχί· τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ ἦν ἐξειπεῖν. Darin drückt sich die Meinung des Africanus, daß ὡς ἐνομίζετο so viel wie κατὰ νόμον bedeute, klar aus in Worten, die störend wirken würden, falls schon vorher die Gleichung aufgestellt worden wäre.

Aber folgen wir Spittas Gedankengang. Vorerst müht er sich um ein Verständnis des positiven Teiles des Briefs, da nur von dieser Grundlage aus sich sichere Schlüsse auf etwaige noch fehlende Stücke machen lassen können. Er beginnt am Ende. Da kann ich ihm nicht zustimmen, wenn er, verleitet

durch das von den δεσπόσυνοι (61,20) ausgesagte ἐξηγησάμενοι, unter ἐξήγησις die Mitteilung der Verwandten Christi versteht. Ich fasse vielmehr ἐξήγησις als Erklärung der Differenz in den Evangelien durch Africanus auf[1]. Die Sätze bilden den Abschluß der eigentlichen Untersuchung: „Mag es nun wirklich so sein — wie ich gesagt habe — oder nicht: eine deutlichere Exegese kann niemand finden. Und diese wollen wir uns angelegen sein lassen, wenn sie auch unbezeugt ist — d. h. wenn bisher auch noch keiner sie aufgestellt hat —, weil wir eine wahrere nicht verkünden können. Das Evangelium aber spricht unter allen Umständen die Wahrheit". So klingt die Untersuchung aus in demselben Ton, in dem sie begonnen hat: 'die Evangelien können nicht lügen'; damit wendet sich Africanus am Ende noch einmal gegen die, deren Deutung den Evangelisten eine Lüge zuschob, er freut sich voller Stolz, daß seine Exegese diesen groben Fehler vermieden hat.

Die Auffassung Spittas teile ich hinsichtlich der beiden Hauptpartieen des von Eusebius erhaltenen positiven Teils: der erste enthält die Untersuchung des Africanus: τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι[2], der zweite sucht eine Stütze für die Resultate der Untersuchung in den Nachrichten der Verwandten Christi (Spitta, S. 68). Den Übergang bilden die Worte: οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον ἢ ἐσχεδιασμένον ἐστὶ τοῦτο· τοῦ γοῦν σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς . . . παρέδοσαν καὶ ταῦτα (60,15f.), d. h.: „was ich eben auseinandergesetzt habe, ist nicht unbewiesen oder nachlässig hingeworfen; wenigstens haben die Verwandten des Herrn auch folgendes überliefert"[3]. Aber

---

1) Spitta meint S. 61: „ἐξήγησις kann nicht die Erklärung des evangelischen Berichtes durch Africanus sein; denn der ist Wahrheit, wird also nicht angenommen, weil kein besserer zur Hand ist". Freilich der evangelische Bericht selbst ist Wahrheit, aber hier ist ja von der Deutung der differierenden Berichte die Rede.

2) Mit ἱστορία ist nicht die Mitteilung des einfachen Tatbestands gemeint, der in den Evangelien vorliegt (Sp. S. 65, S. 68 Mitte); denn sein Wissen schöpfte Africanus auch aus andern Quellen (Sp. S. 67, Note 1, παραδέδοται 59,17).

3) Das καὶ vor ταῦτα hat viele Interpreten des Eusebius dazu verführt, auch die vorhergehenden dem Africanus gehörenden Auseinandersetzungen, d. h. die eigentliche Lösung des Problems, den Verwandten Christi zuzuschreiben (Sp. S. 62). Denen tritt Spitta mit Recht entgegen. Aber das καὶ ist nicht so unerträglich, daß man es mit

mit einer Änderung Spittas an dieser Stelle — er zieht κατ' ἀνάλυσιν (S. 60,14) zum folgenden — bin ich nicht einverstanden. Er argumentiert folgendermaßen: das κατ' ἀνάλυσιν in seiner jetzigen, freilich vortrefflich bezeugten Stellung gibt keinen Sinn (S. 64); es muß mit dem nächsten Satze verbunden werden[1]. Die Schuld an der Umstellung trägt Eusebius, der wieder einmal den Africanus mißverstanden hat (S. 63), indem er den Bericht des Africanus als eine Mitteilung aus der Familientradition bei den Verwandten Jesu auffassen zu müssen glaubte (Sp. S. 65 Mitte).

Zweierlei ist da gegen Spitta einzuwenden: daß Eusebius wirklich den Africanus nicht verstanden hat, dafür ist Spitta den Beweis schuldig geblieben; denn die 2 Stellen, die er zur Stütze seiner Behauptung anführt, beweisen nichts.

Das κατ' ἀνάλυσιν ist aber in seiner bisherigen Stellung nicht unverständlich. Der Satz heißt: Lukas steigt hinauf bis zu Gott, indem er die Genealogie auflöst, d. h. indem er aus den genealogischen Aufzeichnungen diese eine Reihe herauslöst; übrigens findet sich diese Ausdrucksweise auch sonst[2]: ὁ δὲ Λουκᾶς τὴν κατὰ σάρκα γενεαλογίαν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκτιθέμενος καὶ ἀπὸ τῶν τελευταίων ἐπὶ τοὺς πρώτους ἀναποδίζων ἤρξατο μὲν ἀπὸ τοῦ Ἰωσήφ, εἰπὼν δὲ τοῦτον μὲν τοῦ Ἡλεί, τὸν δὲ τοῦ Ματθάν, καὶ οὕτω κατ' ἀνάλυσιν πρὸς τὸν Ἀδὰμ τὴν ἐξήγησιν ἐπανάγων. . . .

Spitta tilgen dürfte. Mir scheint es das erste Glied einer nicht gleichartig fortgesetzten Aufzählung zu sein: die δεσπόσυνοι haben sowohl folgende Geschichte — von Antipatros — überliefert, als auch die Genealogie ihrer Familie. Bei ταῦτα μὲν δὴ κοινὰ καὶ ταῖς Ἑλλήνων ἱστορίαις läßt Africanus den Faden fallen — in einem Briefe eine verzeihliche Nachlässigkeit — und fährt anders fort, als ursprünglich gedacht war.

1) Aber dann fehlt die Satzverbindung. Ich gestehe übrigens, daß ich in der neuen Verbindung κατ' ἀνάλυσιν (auflösungsweise S. 64 o.) nicht verstehe.

2) cat. Nicetae (cod. Coisl. 201, fol. 112, Vind. 71 [42], fol. 249ᵛ) Βασιλείου ἀντιρρητικοῦ. Das Scholion entstammt dem 15. Kap. des 1. Buches des ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (cf. Migne Patr. gr. XXIX p. 545 B). Dazu bemerkt Migne: Illud κατὰ τὴν ἀνάλυσιν ita ad verbum vertit interpres per resolutionem. Est autem genus loquendi, quo Graeci uti solebant, cum res aliqua inverso ordine atque praepostero diceretur.

Einen Grund also, das κατ᾽ ἀνάλυσιν umzustellen, erkenne ich nicht.

Die Auffassung Spittas (S. 68) „daß Africanus die Genealogie bei Lukas als eine κατὰ νόμον, die bei Matthaeus als eine κατὰ φύσιν erkennt, ist das Resultat seiner biblischen Untersuchungen" teile ich vollständig; aber nicht unterschreiben kann ich den folgenden Satz: „Kommt er aber auf diesem Wege an das Problem heran, so hat man Grund zu vermuten, daß er auch die am ersten in die Augen fallende Eigentümlichkeit bei den Genealogieen, ihre verschiedene Stellung in den Evangelien, einer Prüfung und Beurteilung unterworfen habe". Das werden nur wenige für nötig halten. Aber Spitta findet solche Partieen, die den gewünschten Sinn haben, in der Niketaskatene bei Mai a. a. O. Bei einem Vergleiche der beiden Überlieferungen der quaest. ev. des Eusebius, der Epitome im Palatinus und der Verarbeitung zur Katene im Vaticanus, stellt sich heraus, daß große Partieen des Vaticanus im Palatinus nicht vertreten sind[1]. Spitta meint nun, diese überschüssigen Auseinandersetzungen (Mai l. c. 269—271 γ′ δ′ ε′, Spittas Text §§ 11—17) gehörten nicht dem Eusebius, sondern seien Stücke des Africanusbriefes; denn immer noch wirkt die durch Mais Edition veranlaßte falsche Auffassung von der Niketaskatene nach (oben S. 26). Ich will auch hier Spittas Argumentationen ins einzelne folgen. — Bezüglich des ersten überschüssigen Stückes (Text §§ 11—16 = Mai 269 u. — 271 o.) behauptet er: 1. Der Inhalt — längere Betrachtungen über die verschiedene Schreibweise des Matthäus und Lukas, vor allem über die verschiedene Stellung der Genealogieen — dient nicht zu dem Erweise der besonderen Eigentümlichkeit, die Eusebius in dieser quaestio für die Evangelisten bezüglich ihrer Genealogieen behauptet, erweist also nicht, daß Matthäus die ἔνσαρκος γένεσις τοῦ Χριστοῦ erzähle, Lukas hingegen auf die Wiedergeburt Christi und aller Menschen den Leser hinführen wolle. — Indessen muß Spitta zugeben, daß in den sicher Eusebius gehörigen Stücken in der Epitome die Stellung der Genealogie bei Lukas hinter der Taufe betont wird (Mai 229 γ′); die auf Matthäus bezügliche Stelle — das ist einzuräumen — beweist allerdings nicht, daß Matth. τὴν ἔνσαρκον γένεσιν hat geben

1) Vgl. oben S. 27.

wollen. Mir scheint, diese Partie — sie ist kurz, § 11 bei Spitta — verdankt ihr Dasein der folgenden über Lukas, die zweifellos Existenzberechtigung hat; etwas Ähnliches wie für Lukas, eine Parallele dazu, wollte der Verfasser auch für Matthäus geben. 2. Spitta stützt sich auf eine sprachliche Beobachtung. In den Teilen, die er Africanus zuweist, wird die Taufe βάπτισμα μετανοίας resp. τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, nicht aber λοῦτρον ἀναγεννήσεως genannt, wie in den sicher Eusebianischen Stücken. Das läßt sich leicht erklären; denn die Partieen, die Spitta dem Eusebius absprechen möchte, sind erst die Vorbereitungen zu der mystischen Deutung, die mit dem Begriffe λοῦτρον ἀναγεννήσεως operiert. Natürlich nimmt sich Eusebius nicht die Pointe vorweg, natürlich wird in der Vorbereitung noch nicht der Ausdruck sich finden, der dann die Lösung des Problems gibt. Wir haben da dieselbe vorsichtige Ausdrucksweise in der Vorbereitung, wie ich sie oben (S. 28) für eine andere Stelle nachgewiesen habe. 3. „Die Grunddifferenz ist aber, daß, nachdem gerade die von Matthäus verschiedene Stellung der Genealogie bei Lukas als ein Problem hingestellt war, . . . in dem sich anschließenden mit ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι beginnenden Stücke jene Stellung der Genealogie bei Lukas nicht mehr als ein zu lösendes Problem betrachtet wird, sondern als ein Beweis für die Richtigkeit der Behauptung, daß Lukas nicht Christi γένεσις κατὰ σάρκα mitteilen wolle“ (S. 71). Dagegen ist zu sagen, daß die abweichende Stellung der Genealogie bei Lukas gar nicht als ein zu lösendes Problem von Eusebius hingestellt wird[1]. Es ist ein Problem, aber untergeordneter Art, es ist bloß Beweismittel. Freilich sagt der Verfasser darüber (Mai 270 u.) τίς τοιγαροῦν ἐν τούτοις οὐκ ἂν ἀπορήσειεν; er lehnt aber die Beantwortung ab und stellt dadurch gleich die Bedeutung dieser Frage als einer nebensächlichen klar mit den Worten: ἀλλ᾽ εἴ τίς γε αὐτῷ τοιαῦτα ἐμέμψατο, οὐκ ἂν ἠπόρησεν ἀποκρίσεως ὁ θεῖος εὐαγγελιστής· εἶπε δ᾽ ἂν ὡς εἰκὸς θεῖά τινα καὶ σοφὰ καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ θείου πνεύματος ἐπάξια, und dann fährt er fort: ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι. Die schöne Gegenüberstellung ὁ θεῖος εὐαγγελιστής und ἐγώ zeigt auch, daß diese Worte nicht von-

1) Das Problem ist deutlich ausgesprochen Mai l. c. 228: πῶς ὁ μὲν Ματθαῖος ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Σολομῶνος διαδόχων ἐπὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰωσὴφ τὰ γένη κατάγει· ὁ δὲ Λουκᾶς ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Νάθαν παίδων ἐπὶ Ἡλὶ καὶ Ἰωσὴφ ἐναντίως γενεαλογῶν τῷ Ματθαίῳ.

einander getrennt werden dürfen, daß also ebensogut wie das ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι auch das vorhergehende Eusebianisch ist; und die Worte ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι etc. sind Eusebianisch, wie die Stelle aus der Epitome (Mai 229) beweist, die doch nicht in den Verdacht der Kontamination kommt. — Den ersten Abschnitt dem Eusebius abzusprechen, dürfte also Spitta nicht gelungen sein. Wie stehts mit dem 2. Teile? (Text § 17 = Mai 271).

„In demselben wird ausgesagt, daß sowohl das dem Lukas eigentümliche ὡς ἐνομίζετο, als auch die Stellung der Genealogie hinter der Taufe ihr gutes Recht habe“ (S. 71). καὶ γὰρ ἀκόλουθον ἦν τῆς ἐξ οὐρανῶν μαρτυρίας φησάσης πρὸς τὸν Ἰησοῦν· Σὺ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, μηκέτι καὶ ἀνθρώπων ὁμοίως αὐτὸν ἀναγορεῦσαι υἱὸν μετὰ δὲ τῆς ‘ὡς ἐνομίζετο’ προσθήκης· θεοῦ μὲν γὰρ ἀνεκηρύχθη υἱὸς εἶναι φύσει, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἐνομίζετο, τοῦ δὲ Ἰωσὴφ ἐνομίζετο, ἀλλ’ οὐ φύσει υἱὸς ἦν. Spitta behauptet: „Es ist ganz klar, daß hier dem ὡς ἐνομίζετο ein anderer Sinn gegeben wird, als bei Eusebius, nämlich der Sinn von κατὰ νόμον, wie es Africanus in dem Schlußsatze seines Briefes ausspricht“ (S. 71). Das ist falsch: ὡς ἐνομίζετο ist hier in ganz ähnlichem Sinne gebraucht, wie in der ersten Deutung des Eusebius (oben S. 23). Dieselbe Auffassung wie hier ‘ὡς ἐνομίζετο im Gegensatze zu φύσει’ findet sich ferner in einem Satze, der auch von Spitta dem Eusebius nicht abgesprochen wird (Mai 272 u.): οὐδ’ αὐτοὺς ἀληθῶς ἐσχηκώς, ἀλλ’ ὡς ἐνομίζετο διὰ τὴν τῶν ἠθῶν ὁμοιοτροπίαν. Das ist jedenfalls klar und sicher, daß hier dem ὡς ἐνομίζετο nicht, wie Spitta meint, der Sinn von κατὰ νόμον gegeben ist. Es handelt sich hier um einen ganz andern Gegensatz als bei Africanus; hier ist Christus φύσει Gottes Sohn, ὡς ἐνομίζετο des Menschen Joseph Sohn; dort ist Joseph κατὰ φύσιν Sohn des Jakob, κατὰ νόμον Sohn des Eli[1].

Spitta findet weiter in den dem Eusebius genommenen und Africanus zugeschriebenen Stücken noch zweierlei, was für ihn spräche. 1. Der Bericht der Evangelisten wird hier frei von aller tiefsinnig sein sollenden Allegorie behandelt, wie bei Africanus (S. 71). Das ist richtig, aber auffallen muß, daß

1) Das hat mit Recht schon A. Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Th. XXI, S. 423) hervorgehoben.

hier plötzlich der Gottessohnschaft Christi gedacht wird, die sonst für die Frage gar nicht in Betracht kommt. 2. Das eingeschobene Stück erwähnt die Genealogie Christi in höchst vorsichtiger Weise, gerade wie Africanus, nie durch den einfachen Genitiv (S. 72). Ich glaube oben (S. 30) nachgewiesen zu haben, daß Spitta den zwingenden Beweis für diese Annahme vom Sprachgebrauche des Africanus schuldig geblieben ist. Doch eine Stelle des gewonnenen Materials ist für Spitta direkt gefährlich: οὐδεμιᾶς μνησθεὶς γενεαλογίας τοῦ Ἰωσήφ (§ 13). Das wirft seine Hypothese bezüglich § 25 um (S. 72): also gehört es hier nicht herein. Aber so leicht läßt sich das unbequeme ‘τοῦ Ἰωσήφ’ doch nicht aus der Welt schaffen; es wird gestützt durch die den ganzen Abschnitt einleitenden Worte — die freilich Spitta auch nicht benutzt hat — Ματθαῖος . . . τὸν Ἰωσὴφ ἀποδεῖξαι βουλόμενος ἀληθῶς ἐκ Δαβίδ (Mai 269 u.).

Was hat nun Spitta erreicht? Er vermißt die Begründung der Africanischen Gleichung κατὰ νόμον = ὡς ἐνομίζετο — die sich aber bei Africanus findet 60,10–12 — und schiebt eine große Partie ein, die, wie ich gezeigt zu haben hoffe, dem Eusebius abzusprechen keine zwingenden Gründe vorgebracht sind. Das Resultat ist eine Auseinandersetzung über die verschiedene Stellung der Genealogieen bei Lukas und Matthaeus in einer Breite, die man nicht mit dem kurzen, knappen Stile des Africanus[1] in Einklang bringen kann, und mit einer Auffassung des ὡς ἐνομίζετο, die nicht Africanisch ist, und außerdem fehlt noch eine Reihe von Gedanken (S. 74). Auch den Anfang des neuen Stückes kann Spitta nicht ohne weiteres dem Vaticanus entnehmen, sondern er spürt nach einem der Einleitung über Lukas ‘ὁμῶς δὴ ὁ τοιοῦτος τῆς τοῦ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῆς ἀρχόμενος’ (§ 13) parallelen Satze und findet einen entsprechenden in einem Abschnitt (Mai 271 u.), den er zwar dem Eusebius läßt (S. 75), in dem ihm aber Ausdrücke und Wendungen zu stehen scheinen, die sehr an Africanus erinnern. Die Worte des Eusebius ὁ μὲν Ματθαῖος ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ γραφῆς kombiniert er mit einer Stelle aus Johannes Damascenus oratio III. de beatae Mariae nativitate, die dort die Einleitung bietet zu dem in die Rede aufgenommenen positiven Teile des

1) Man vergleiche die energische Kürze im Briefe an Origenes.

Africanusbriefes[1]: Ματθαῖος γοῦν τῆς κατ᾽ αὐτὸν συγγραφῆς ἀπαρχόμενος. So kommt sein Text zustande: ὁ μὲν Ματθαῖος τῆς τοῦ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγελίου γραφῆς ἀρχόμενος. Auch diese Änderungen dienen nicht zur Empfehlung der Spittaschen Ansicht. Ich kann mich also nicht überzeugen, daß die neuen Partieen dem Africanus gehören.

Schließlich kann ich auch der letzten Änderung Spittas nicht beitreten. Nach der Mitteilung des Berichts der Angehörigen Christi und den oben besprochenen Worten (S. 46) fährt Eusebius in der hist. eccl. und in der Katene fort: καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα und schließt dann die Rekapitulation an. Sicher sind hier ein paar Sätze — eigentliche Briefbemerkungen — ausgefallen. Die Epitome des Palatinus läßt die ganze genealogische Ausführung und den Bericht der δεσπόσυνοι bei Seite (59, 2—62, 7) und begnügt sich mit der Zusammenfassung (62, 9 bis zum Ende). Diese Rekapitulation ist eingeleitet durch die Worte: ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ἔστι Ματθαίου, ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἔστιν ἡ τοῦ Λουκᾶ. Die nimmt Spitta als Africanisch an und setzt sie in seinen Text (§ 31 Anfang). Aber das ist doch wohl ganz klar, daß sie dem Epitomator gehören, der für die unterdrückten weiteren Ausführungen diesen Extrakt bietet. Also auch von diesem Zusatz muß der Text wieder gereinigt werden.

Der Text, der sich auf Grund unserer Untersuchungen ergibt, bereichert den Brief des Africanus an Aristides nicht mit bisher unbekannten Partieen, er scheidet nur die unberechtigten Zusätze Spittas aus und ist, wie ich hoffe, auf der rechten handschriftlichen Grundlage aufgebaut. — Für den Druck halte ich es für praktisch, wenigstens im ersten, polemischen Teile des Schreibens und in der Überleitung zum zweiten, wo die Überlieferung, wie wir sie in der Epitome der Eusebianischen quaestiones im cod. Pal. haben, stark abweicht von der, welche die Verarbeitung der quaestiones in der Niketaskatene bietet, die Texte des Palatinus und der Katene in zwei Kolumnen nebeneinanderzustellen und in einer dritten Kolumne den Text aufzustellen, der sich daraus für Africanus — Eusebius zu ergeben scheint. Die Abkürzungen bezeichnen:

1) S. o. S. 16. Spitta legt mit Recht darauf nicht zuviel Gewicht (S. 76 o.).

A = Parisinus 1430
T = Laurentianus 70, 7
E = Laurentianus 70, 20
R = Mosquensis S. Synodi 50
B = Parisinus 1431
D = Parisinus 1433
M = Marcianus 338
Π = consensus codd. Eus.
Σ = versio Syriaca
λ = Rufinus
P = Palatinus 220
V = Vaticanus 1611
C = Coislinianus 201
L = Vindobonensis 71 (42)
K = consensus codd. cat. (VCL)
Ro = Routh, rel. sacrae
Sp = Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides
1 = erste Hand
c = alte Korrektur
r = junge Korrektur
m = am Rande
+ = fügt hinzu
> = läßt weg
|| = Rasur.

P.	K.	Text.	
Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας.	Ἀφρικανοῦ		1
		. . . . .	
Οἱ μὲν οὖν ἤτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπύκνωσαν εἰπόντες, ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταρίθμησίς τε καὶ ἐπιμιξία τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἷόν τε καὶ τῶν βασιλικῶν, ἵνα δειχθῇ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεύς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος· ὥςπέρ τινος ἀπειθοῦντος ἢ ἑτέραν ἐσχηκότος ἐλ-	Οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταρίθμησίς τε καὶ ἐπιμιξία τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἷονται καὶ τῶν βασιλικῶν, ἵνα δειχθῇ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεύς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος ὥσπερ τινὸς ἀπειθοῦντος ἢ ἑτέραν ἐσχηκότος ἐλπίδα,	Οἱ μὲν οὖν ἤτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ δυνηθέντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπύκνωσαν εἰπόντες, ὅτι δικαίως γέγονεν ἡ διάφορος αὕτη τῶν ὀνομάτων καταρίθμησίς τε καὶ ἐπιμιξία τῶν τε ἱερατικῶν ὡς οἷονται καὶ τῶν βασιλικῶν, ἵνα δειχθῇ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεύς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος, ὥσπερ τινὸς ἀπειθοῦντος ἢ ἑτέραν ἐσχηκότος ἐλπίδα, ὅτι	5 10 15 20

22) ἢ ὅτι Sp. nach Ro

P.

πίδα, ὅτι Χριστὸς ἀΐ-
διος μὲν ἀρχιερεὺς
πατρὸς τὰς ἡμετέρας
πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀνα-
φέρων, βασιλεὺς δὲ
ὑπερκόσμιος, οὗς ἠλευ-
θέρωσε νέμων τῷ
πνεύματι, συνεργὸς εἰς
τὴν διακόσμησιν τῶν
ὅλων γενόμενος.

K.

ὅτι ὁ Χριστὸς ἀρχι-
ερεύς ἐστι

καὶ βασιλεὺς ὑπερ-
κόσμιος.

καὶ τοῦτο ἡμῖν προσ-
ήγγειλεν οὐχ ὁ κατά-
λογος τῶν φυλῶν, οὐχ
ἡ μίξις τῶν ἀναγρά-
πτων γενῶν, ἀλλὰ
πατριάρχαι καὶ προ-
φῆται. μὴ οὖν κατίω-
μεν εἰς τοσαύτην
θεοσεβείας σμικρο-
λογίαν, ἵνα τῇ ἐναλ-
λαγῇ τῶν ὀνομάτων
τὴν Χριστοῦ βασιλείαν
καὶ ἱερωσύνην συνι-
στῶμεν. ἐπεὶ τῇ Ἰούδα
φυλῇ τῇ βασιλικῇ ἡ τοῦ
Λεϋὶ φυλὴ ἱερατικὴ
συνεζύγη, τοῦ Ναασ-
σὼν ἀδελφὴν τὴν
Ἐλισάβετ Ἀαρὼν
ἀξαμένου καὶ πάλιν
Ἐλεάζαρ τὴν θυγα-
τέρα Φατιὴλ καὶ ἐν-
θένδε παιδοποιησα-

1) ἱερεύς C 24) συνι-
στῶμεν, ἐπεὶ Simon de
Magistris συνιστῶμεν.
ἐπεὶ Ro 33) ἐντεῦθεν C.

Text.

Χριστὸς ἀΐδιος μὲν 1
⟨ὑπάρχει⟩ ἱερεὺς πα-
τρός, τὰς ἡμετέρας
πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀνα-
φέρων, βασιλεὺς δὲ 5
ὑπερκόσμιος, οὗς ἠλευ-
θέρωσε νέμων τῷ
πνεύματι, συνεργὸς
εἰς τὴν διακόσμησιν
τῶν ὅλων γενόμενος. 10
καὶ τοῦτο ἡμῖν προσ-
ήγγειλεν οὐχ ὁ κατά-
λογος τῶν φυλῶν, οὐχ
ἡ μῖξις τῶν ἀναγρά-
πτων γενῶν, ἀλλὰ πα- 15
τριάρχαι καὶ προφῆ-
ται. μὴ οὖν κατί-
ωμεν εἰς τοσαύτην
θεοσεβείας σμικρο-
λογίαν, ἵνα τῇ ἐναλ- 20
λαγῇ τῶν ὀνομάτων
τὴν Χριστοῦ βασι-
λείαν καὶ ἱερωσύνην
συνιστῶμεν, ἐπεὶ τῇ
Ἰούδα φυλῇ τῇ βασι- 25
λικῇ ἡ τοῦ Λεϋὶ φυλὴ
⟨ἡ⟩ἱερατικὴ συνεζύγη,
τοῦ Ναασσὼν ἀδελ-
φὴν τὴν Ἐλισάβετ
Ἀαρὼν ἀξαμένου καὶ 30
πάλιν Ἐλεάζαρ τὴν
θυγατέρα Φατιὴλ καὶ
ἐνθένδε παιδοποιησα-

1) ὁ Χρ. Ro Χριστὸς Sp
24) [ἄνω] ἐπὶ Μωϋσέως
τῇ Ἰ. κτλ. Sp. S. 46 f.
s. o. S. 32 f. 33) hinter
παιδοπ. fügt Sp. einen
Paragr. ein. S. 46 f.,
s. o. S. 36 f.

P.

καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν, ὡς ἑκατέρα τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστὶ γένος, ἡ τοῦ Ἰούδα φυλὴ βασιλική.

εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅπως καὶ Σαλομῶν ὅ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου· ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ οὐδεὶς τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ λεῦῖται. μάτην ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον. μὴ

K.

μένων. ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταὶ συνιστάντες οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰκαζόμενον ἔπαινον, καὶ διὰ τοῦτο ὁ μὲν διὰ Σολομῶνος ἀπὸ Δαβὶδ ἐγενεαλόγησεν ἐπὶ Ἰακὼβ τὸν τοῦ Ἰωσὴφ πατέρα, ὁ δὲ ἀπὸ Νάθαν τοῦ Δαβὶδ ἐπὶ Ἡλεὶ τὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὁμοίως ἄλλως πατέρα. καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν, ὡς ἑκατέρα τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστι γένος, ἡ τοῦ Ἰούδα φυλὴ βασιλική.

εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομὼν ὅ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου. ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγίνοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ ἐξ οὐδεμιᾶς τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ λεῦῖται. μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευ-

Text.

μένων. ἐψεύσαντο οὖν οἱ εὐαγγελισταὶ συνιστάντες οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλ' εἰκαζόμενον ἔπαινον, καὶ διὰ τοῦτο ὁ μὲν διὰ Σολομῶνος ἀπὸ Δαβὶδ ἐγενεαλόγησεν ἐπὶ Ἰακὼβ τὸν τοῦ Ἰωσὴφ πατέρα, ὁ δὲ ἀπὸ Νάθαν τοῦ Δαβὶδ ἐπὶ Ἡλὶ τὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὁμοίως ἄλλως πατέρα. καίτοι ἀγνοεῖν αὐτοὺς οὐκ ἐχρῆν, ὡς ἑκατέρα τῶν κατηριθμημένων τάξις τὸ τοῦ Δαβὶδ ἐστι γένος, ἡ τοῦ Ἰούδα φυλὴ βασιλική.

εἰ γὰρ προφήτης ὁ Νάθαν, ἀλλ' ὅμως καὶ Σολομὼν ὅ τε τούτων πατὴρ ἑκατέρου· ἐκ πολλῶν δὲ φυλῶν ἐγένοντο προφῆται, ἱερεῖς δὲ οὐδένες τῶν δώδεκα φυλῶν, μόνοι δὲ λεῦῖται. μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ

8) ἐπὶ] δὲ V ἐπὶ δὲ Simon de Mag. nach Vat 1642. 27) οὐδὲ μιᾶς L.

1) ἐψεύσαντο δ' ἂν Sp S. 41. 5) ἔπαινον; Ro καὶ] εἰ Sp S. 41. 13) ὁμοίως οὐδ' ἄλλως Sp nach einer Vermutung von Ro πατέρα; Ro 22) ὁμῶς Sp 27) ἱερεὺς Ro

P.

δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.

K.

σμένον. μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ,

ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ. τίς γὰρ οὐκ οἶδε κἀκεῖνον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον κηρύσσοντος καὶ διαγγέλλοντος τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ διϊσχυριζομένου τὴν ἀλήθειαν, μεγάλῳ φόβῳ λέγοντος, ὅτι εἰ Χριστὸν λέγουσί τινες μὴ ἐγηγέρθαι

ἡμεῖς δὲ τοῦτο καὶ φαμὲν καὶ πεπιστεύκαμεν καὶ αὐτὸ καὶ ἐλπίζομεν καὶ κηρύσσομεν, καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν. εἰ δὲ οὕτως ὁ δοξολογῶν θεὸν πα-

Text.

ἐψευσμένον. μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς ἀκριβοῦς ἀληθείας, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ. τίς γὰρ οὐκ οἶδε κἀκεῖνον τὸν ἱερώτατον τοῦ ἀποστόλου λόγον κηρύσσοντος καὶ διαγγέλλοντος τὴν ἀνάστασιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ διϊσχυριζομένου τὴν ἀλήθειαν, μεγάλῳ φόβῳ λέγοντος, ὅτι εἰ Χριστὸν λέγουσί τινες μὴ ἐγηγέρθαι ⟨οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται⟩, ἡμεῖς δὲ τοῦτο καί φαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν καὶ αὐτὸ καὶ ἐλπίζομεν καὶ κηρύσσομεν, καταψευδομαρτυροῦμεν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν. εἰ δὲ οὕτως ὁ δοξολογῶν θεὸν πα-

1) μὴ δὲ V 6 ὅτι—8 Χρ. > C 29/30) ἤγειρεν εἰ L¹ εἰ durch Feuchtigkeit verwischt, mit dunklerer Tinte überzogen, undeutlich.

18f.) Vgl. I. Kor. XV, 12 f.

5) πατρὸς] Sp S. 58. An πατρώνων denkt Zahn, Forschungen VI 2 S. 227. 20) Ro for. excidit οὐδὲ Χρ. ἐγ. 26) κηρύσσομεν. καταψ. Ro.

P.

ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμα-

K.

τέρα δέδοικε μὴ ψευδολόγος δοκοίη ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθείη ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθείς; εἰ γὰρ τὰ γένη διάφορα καὶ μηδὲν καταφέρει γνήσιον σπέρμα ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ, εἴρηται δὲ μόνον εἰς σύστασιν τοῦ γεννηθησομένου, ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἔσται ὁ ἐσόμενος, ἀποδείξεως μὴ προσούσης. ἀλλὰ τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανῆ φερομένης, δῆλον ὡς τοῦ θεοῦ μὲν ὁ ἔπαινος οὐχ ἅπτεται, ψεῦδος ὤν, κρίσις δὲ τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὂν ὡς ὂν κομπάσαντι.

ἵνα οὖν καὶ τοῦ τοῦτο εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν ἐλέγξωμεν,

Text.

τέρα δέδοικε, μὴ ψευδολόγος δοκοίη ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβηθείη ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος, δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθείς: εἰ γὰρ τὰ γένη διάφορα καὶ μηδὲν καταφέρει γνήσιον σπέρμα ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ, εἴρηται δὲ μόνον εἰς σύστασιν τοῦ γεννηθησομένου, ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἔσται ὁ ἐσόμενος, ἀποδείξεως μὴ προσούσης, ἀλλὰ τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανῆ φερομένης, δῆλον ὡς τοῦ θεοῦ μὲν ὁ ἔπαινος οὐχ ἅπτεται ψεῦδος ὤν, κρίσις δὲ τῷ εἰρηκότι τὸ οὐκ ὂν ὡς ὂν κομπάσαντι.

ἵνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος ἐλέγξωμεν τὴν ἀμα-

5) ὁ] ὅτι V 27) Mit κομπάσαντι schließt Simon de Mag. 28) τοῦ > V 28 ἵνα bis 58,6 ἐκθήσομαι gehören in K dem Eusebius. Es folgen Teile der quaest. ev. des Eusebius. Mai, Patr. n. bibl. IV p. 269 o. πρότερον δὲ — 272 u. ἔχει

5) ὃ τε διὰ Sp 8) καὶ vor δόξαν fügt ein Sp.

P.	K.	Text.
θίαν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ᾽ ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι.	παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ᾽ ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι.	θίαν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ᾽ ἀγνοίας ὁμοίας σκανδαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι.
	δ᾽ οὕτως. 273 Ἀφρικανοῦ· ἐπειδὴ τὰ ὀνόματα κτλ. s. o. S. 25.	6) Sp fügt aus der Niketaskatene eine große Partie ein, die dem Eusebius gehört S. 68 f., s. o. S. 48 f.

ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν ἐν Ἰσραὴλ ἠριθμεῖτο ἢ φύσει ἢ νόμῳ — φύσει μὲν γνησίου σπέρματος διαδοχῇ, νόμῳ δὲ ἑτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελευτήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου· (ὅτι γὰρ οὐδέπω αὐτοῖς δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής, τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν ἀναστάσει ἐμιμοῦντο θνητῇ, ἵνα ἀνέκλειπτον τὸ ὄνομα μείνῃ τοῦ μετηλλαχότος) — ἐπεὶ οὖν οἱ τῇ γενεαλογίᾳ ταύτῃ ἐμφερόμενοι οἱ μὲν διεδέξαντο παῖς πατέρα γνησίως, οἱ δὲ ἑτέροις μὲν ἐγεννήθησαν, ἑτέροις δὲ προσετέθησαν κλήσει, ἀμφοτέρων γέγονεν ἡ μνήμη, καὶ τῶν γεγεννηκότων καὶ τῶν ὡς γεγεννηκότων. οὕτως οὐδέτερον τῶν εὐαγγελίων ψεύδεται, καὶ φύσιν ἀριθμοῦν καὶ νόμον. ἐπεπλάκη γὰρ ἀλλήλοις τὰ γένη τό τε ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Νάθαν ἀναστάσεσιν ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει σπερμάτων, ὡς δικαίως τοὺς αὐτοὺς ἄλλοτε ἄλλων νομίζεσθαι, τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων, καὶ ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίως ἀληθεῖς οὔσας ἐπὶ τὸν Ἰωσὴφ πολυπλόκως μέν, ἀλλ᾽ ἀκριβῶς κατελθεῖν.

7) γὰρ > A K λ (s. Kimmel, de Rufino Eusebii interprete p. 247) ἠρίθμητο T E R. 8) διαδοχή P L successiones λ s. Sp S. 80 9) ἑτέρῳ παιδοποιουμένῳ T E R. 10) ὅτι > P ἔτι M οὐδέπω γὰρ P αὐτοῖς > Π + P K inter eos λ ἐδέδοτο M K ἀναστ. ἐλπὶς K. σαφής] ἀφ᾽ ἧς P M. 11) θνητοί Σ (vgl. Nestle zu dieser Stelle) 12) μένῃ τὸ ὄνομα B Ro τὸ ὄνομα μένῃ M D. 17) συνεπεπλάκει A ἐπεπλάκει P T¹ E¹ M D ει in η corr T ʳ E ἐπεπλάκη R B K reconiunctum est λ συνεπεπλάκη Kimmel, p. 91 sq 294 sq Heinichen Sp S. 80. 18) τά τε B D σαλομῶνος P Σολομῶνος E R M B D K Σολομῶντος A T τοῦ (1) > P K καὶ τὰ B D καὶ τὸ|| A τὸ ἀπὸ > P. 19) ἀναστάσεσιν] ἀναστάσει P ἀνάστασιν B D T¹ ἀναστάσεσιν T ᶜ τελευταῖς vermutet E. Schwartz als Africanisch ὁμοῦ vor καὶ + Sp S. 85. ἀναστάσει] ἀναστάσεσι A ἀναστάσεσιν M ἀναστάσεις B D ἀναστάσει|| T ἀναστάσει E R P K καὶ ἀν. σπερμ. > Sp S. 80 f. 20) ἄλλων] ἄλλως A 21) καὶ P ὡς Π K 22) πολυτρόπως Sp S. 86.

Ἵνα δὲ σαφὲς ᾖ τὸ λεγόμενον, τὴν ἐπαλλαγὴν τῶν γενῶν διηγήσομαι. ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ διὰ Σολομῶνος τὰς γενεὰς καταριθμουμένοις τρίτος ἀπὸ τέλους εὑρίσκεται Ματθάν, ὃς ἐγέννησε τὸν Ἰακὼβ τοῦ Ἰωσὴφ τὸν πατέρα· ἀπὸ δὲ Νάθαν τοῦ Δαβὶδ κατὰ Λουκᾶν ὁμοίως τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί· [οὗ υἱὸς ὁ Ἡλὶ ὁ τοῦ Ἰωσὴφ πατήρ] Ἰωσὴφ γὰρ υἱὸς Ἡλὶ τοῦ Μελχί. σκοποῦ τοίνυν ἡμῖν κειμένου τοῦ Ἰωσήφ, ἀποδεικτέον, πῶς ἑκάτερος αὐτοῦ πατὴρ ἱστορεῖται ὅ τε Ἰακὼβ ὁ ἀπὸ Σολομῶνος καὶ Ἡλὶ ὁ ἀπὸ τοῦ Νάθαν, [ἑκάτερος κατάγοντες γένος] ὅπως τε [πρότερον οὗτοι δή, ὅ τε Ἰακὼβ καὶ ὁ Ἡλί, δύο ἀδελφοί, καὶ πρό γε, πῶς] οἱ τούτων πατέρες Ματθὰν καὶ Μελχὶ διαφόρων ὄντες γενῶν τοῦ Ἰωσὴφ ἀναφαίνονται πάπποι.

Καὶ δὴ οὖν ὅ τε Ματθὰν καὶ ὁ Μελχὶ ἐν μέρει τὴν αὐτὴν ἀγαγόμενοι γυναῖκα ὁμομητρίους ἀδελφοὺς ἐπαιδοποιήσαντο, τοῦ νόμου μὴ κωλύοντος χηρεύουσαν ἤτοι ἀπολελυμένην ἢ καὶ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρὸς ἄλλῳ γαμεῖσθαι. ἐκ δὴ τῆς Ἐσθᾶ, τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται, πρῶτος Ματθὰν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομῶνος τὸ γένος κατάγων τὸν Ἰακὼβ γεννᾷ καὶ τελευτήσαντος τοῦ Ματθὰν Μελχὶ ὁ ἐπὶ τὸν Νάθαν κατὰ γένος ἀναφερόμενος χηρεύουσαν ἐκ μὲν τῆς αὐτῆς φυλῆς, ἐξ ἄλλου δὲ γένους ὤν, ὡς προεῖπον, ἀγαγόμενος αὐτὴν ἔσχεν υἱὸν τὸν Ἡλί.

---

3) Vgl. Matth. I, 15 und 16. 5) Vgl. Lukas III, 23.

1) ἐπαλλαγὴν A R P K ἐναλλαγὴν T E M D ἀκολουθίαν B D^{cm} consequentias λ ἀκολούθως hinter γενῶν (1) + Sp S. 86, 87. 2) διηγήσομαι. ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ἔστι ‖ ματθαίου, ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἔστιν ἡ τοῦ Λουκᾶ. ματθὰν S. 62, 9 P σολομῶντος A T σολομῶνος E R M B D K καταριθμούμενος T^{r} R B D. 3) Hinter τέλους + κατὰ τὸν Ματθαῖον T^{r}. 4) τοῦ Δαβὶδ > B^{1} + B^{cm} 5) τὸν Λουκᾶν T^{r} Μελχεὶ M οὗ ‖ υἱὸς A ἡλεὶ K. οὗ — 6) πατήρ A T E R K Ἰωσὴφ — Μελχί M B D Σ λ. 7) κειμένου aus ἐγκειμένου corr. T. 8) ὁ (2) > A B D ἡλεὶ M stets ἡλεὶ K stets ὁ ἡλὶ T^{r} 9) ὁ > B D τοῦ > A ἑκάτερον T^{1} ἑκάτερος κατάγοντες γένος > K „Africanus hatte ἑκάτερος nicht, schrieb κατάγων τὸ γένος“ Schwartz τὸ γένος A. 10) ὅ τε Ἰ. Π τε > K ὁ (2) > A T^{1} B D πρότερον (9) — πῶς (10) hält Schwartz mit Recht für interpoliert, πρός γε A L V πρό ‖ γε C. 11) Μελχεὶ M stets διαφόρων — Μελχὶ (13) > Σ. 13) Μελχὶ B D ὁ Μελχὶ A T E R K ὁ Μελχεὶ M. 14) ἀγόμενοι T^{1} B D. 15) ἢ > B 16) γαμεῖσθαι Π συνάπτεσθαι K. δὴ] δὲ D Sp ἐσθὰ K ἐκ — καλεῖσθαι (17) > B. 18) τοῦ > K σολόμωνος A M σολομῶνος T E R σολομῶντος B D K κατάγων τὸ γένος B Ro τὸ γένος getilgt vor κατάγων D κατάγων M. 19) Nach κατὰ 6 ausrad. Buchst. B. 20) αὐτῆς > B. 21) προείπομεν B Σ προείπωμεν D ἀγόμενος T E R αὐτὸν B αὐτ ‖ ν D αὐτὴν D^{cm} D^{r}.

οὕτω δὴ διαφόρων δύο γενῶν εὑρήσομεν τόν τε Ἰακὼβ καὶ τὸν 1
Ἡλὶ ὁμομητρίους ἀδελφούς. ὧν ὁ ἕτερος Ἰακώβ, ἀτέκνου τοῦ
ἀδελφοῦ τελευτήσαντος Ἡλί, τὴν γυναῖκα παραλαβὼν ἐγέννησεν
ἐξ αὐτῆς τὸν Ἰωσήφ, κατὰ φύσιν μὲν ἑαυτῷ καὶ κατὰ λόγον,
διὸ γέγραπται· Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ· κατὰ νόμον δὲ 5
τοῦ Ἡλὶ υἱὸς ἦν· ἐκείνῳ γὰρ ὁ Ἰακὼβ ἀδελφὸς ὢν ἀνέστησε
σπέρμα. διόπερ οὐκ ἀκυρωθήσεται καὶ ἡ κατ᾽ αὐτὸν γενε-
αλογία, ἣν Ματθαῖος μὲν ὁ εὐαγγελιστὴς ἐξαριθμούμενος· Ἰακὼβ
δέ, φησίν, ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ· ὁ δὲ Λουκᾶς ἀνάπαλιν· ὃς ἦν,
ὡς ἐνομίζετο — καὶ γὰρ τοῦτο προστίθησι — τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ 10
Ἡλὶ τοῦ Μελχί· τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ
ἦν ἐξειπεῖν, καὶ τὸ ἐγέννησεν ἐπὶ τῆς τοιᾶσδε παιδοποιΐας ἄχρι
τέλους ἐσιώπησεν, τὴν ἀναφορὰν ποιησάμενος ἕως τοῦ Ἀδὰμ
τοῦ θεοῦ κατ᾽ ἀνάλυσιν.

Οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον ἢ ἐσχεδιασμένον ἐστὶ τοῦτο. τοῦ 15
γοῦν σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς, εἶτ᾽ οὖν φανητιῶντες,
εἴθ᾽ ἁπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες, παρέδοσαν
καὶ ταῦτα, ὡς Ἰδουμαῖοι λῃσταί, Ἀσκάλωνι πόλει τῆς Παλαιστίνης
ἐπελθόντες, ἐξ εἰδωλείου Ἀπόλλωνος, ὃ πρὸς τοῖς τείχεσιν ἵδρυτο,
Ἀντίπατρον Ἡρώδου τινὸς ἱεροδούλου παῖδα πρὸς τοῖς ἄλλοις 20
σύλοις αἰχμάλωτον ἀπῆγον· τῷ δὲ λύτρα ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ κατα-
θέσθαι μὴ δύνασθαι τὸν ἱερέα ὁ Ἀντίπατρος τοῖς τῶν Ἰδουμαίων
ἔθεσιν ἐντραφεὶς ὕστερον Ὑρκανῷ φιλοῦται τῷ τῆς Ἰουδαίας

---

5. 8f.) Matth. I, 16. 9f.) Luk. III, 23 und 24.

1) δὴ > T E R K ἐκ Ro s. S. 340, Anm. 2) ὁ > T^1+T^c ὁ ἕτερος ἀδελφὸς Ἰ. C. 4) υἱὸν τὸν Ἰωσήφ Sp τρίτον vor τὸν Ἰωσήφ + Π s. Sp S. 88 f. τὸν > T E B D „Africanus schrieb τρίτον (ἀπὸ τῆς Ἐσθα) τὸν“ Schwartz. καὶ κατάλογον Sp S. 89 καὶ κατὰ λόγον > Σλ 4/5) λόγον, διὸ γέγραπται] καὶ hinter διὸ + A R λ νόμον δέ· διὸ γέγραπται D νόμον δέ B διὸ γέγραπται + B^{cm} διὸ γέγραπται Σ. 5) ἐγέννησεν A M D. 6) ἀνέστησεν A M B D. 8) ὁ εὐαγγελιστὴς > K. 9) ἐγέννησεν A M D ἐγέννησε φησὶν C. 9/10) ὃς ἦν ϖ̄ς A R ὃς ἦν T E K ὡς ἦν B D ϖ̄ς ἦν M υἱὸς Σλ ὃς ἦν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ Ἰακώβ. ὃς καὶ αὐτὸς ἦν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προστίθησι, τοῦ Ἡλὶ Sp S. 91f. 10) καὶ γὰρ καὶ A B D προστίθησιν A M B D. 11) γένησιν L. 12) ἐξῆν εἰπεῖν M. 12/13) ἄχρι γε τέλους vermutet Ro 13) ἐσιώπησε K. 14) καὶ τοῦ θεοῦ A λ κατὰ A C L κατ᾽ ἀνάλυσιν verbindet Sp mit dem folgenden s. S. 63, vgl. o. S. 47. 15) οὐδὲ μὲν B^1 οὐδὲν μὲν A T^1 B^{1c} οὐδὲ μὴν T^c E R M D γρ. οὐδὲ μὴν A^{1m} οὐ μὴν K. ἐστιν B D. 17) εἴτ᾽ ἁπλῶς M B D. δ᾽ B D. 18) καὶ > Sp S. 67 f. οἱ λῃσταὶ L. 20) ἡρώιδου B V (stets ωι). 21) σύροις V nach αἰχμάλωτον Raum von 8—9 ausrad. Buchst. L τῷ] τὸ B τῷ auf Rasur T^r ἐν τῶ übergeschr. E^r. 23) ἔθνεσιν A^1 M ἔθ|| εσιν E.

ἀρχιερεῖ. πρεσβεύσας δὲ πρὸς Πομπήιον ὑπὲρ τοῦ Ὑρκανοῦ καὶ τὴν βασιλείαν ἐλευθερώσας αὐτῷ ὑπὸ Ἀριστοβούλου τοῦ ἀδελφοῦ περικοπτομένην αὐτὸς ηὐτύχησεν ἐπιμελητὴς τῆς Παλαιστίνης χρηματίσας· διαδέχεται δὲ τὸν Ἀντίπατρον φθόνῳ τῆς πολλῆς εὐτυχίας δολοφονηθέντα υἱὸς Ἡρώδης, ὃς ὕστερον ὑπ' Ἀντωνίου καὶ τοῦ Σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματι τῶν Ἰουδαίων ἐκρίθη βασιλεύειν, οὗ παῖδες Ἡρώδης οἵ τ' ἄλλοι τετράρχαι. ταῦτα μὲν δὴ κοινὰ καὶ ταῖς Ἑλλήνων ἱστορίαις. ἀναγράπτων δὲ εἰς τότε ἐν τοῖς ἀρχείοις ὄντων τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν καὶ τῶν ἄχρι προσηλύτων ἀναφερομένων ὡς Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου καὶ Ῥοὺθ τῆς Μωαβίτιδος τῶν τε ἀπ' Αἰγύπτου συνεκπεσόντων ἐπιμίκτων ὁ Ἡρώδης οὐδέν τι συμβαλλομένου τοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν γένους αὐτῷ καὶ τῷ συνειδότι τῆς δυσγενείας κρυόμενος ἐνέπρησεν αὐτῶν τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν οἰόμενος εὐγενὴς ἀναφανεῖσθαι τῷ μηδ' ἄλλον ἔχειν ἐκ δημοσίου συγγραφῆς τὸ γένος ἀνάγειν ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ[προσηλύτους] τοὺς [τε]καλουμένους Γειώρας [τοὺς ἐπιμίκτους]. ὀλίγοι δὲ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφὰς ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων ἐναβρύνονται σωζομένης τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν, ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προκει-

---

1) ἀρχιερεῖ] βασιλεῖ K. τοῦ > T^1+T^c. 3) ἠτύχησεν M εὐτύχησεν B ἐστύχησεν D. 4) χρηματίσαι A K χρηματήσας D προκόψας B διὰ δέδεται M 5) ὁ υἱὸς B K. 6) καὶ τοῦ > M. σεβαστοῦ καὶ συγκλήτου δόγματι M σεβαστοῦ συγκλήτου δόγματος T^1 σεβ. καὶ συγκλ. δόγματος T^c E R des Königs Agostos und des Senats (Befehl) Σ Nestle; Sp glaubt, vielleicht sei zu lesen Σεβαστοῦ Αὐγούστου συγκλήτου S. 119 Anm. 19. 7) βασιλείαν M. 8/9) εἰς τότε] ἔκτοτε C L εἰς τὸ τότε A 9) ἀρχαίοις M D. Vor τῶν (1), glaubt Ro, sei vielleicht πάντων einzuschieben nach λ. ἀρχιπροσηλύτων A R, fortasse τῶν ἄχρι τῶν ἀρχιπροσηλ. Valesius. 10) ἀναφαινομένων B D. ὡς] ἕως T E R M D καὶ Ῥοὺθ] καιροῦ ὁ B. 11) τῶν τε] καὶ τῶν K συνεξελθόντων M. ἐπιμίκτων > C 12) ὁ > B. 14) πάσας vor τὰς + Sp S. 99. 15) τῷ] τὸ B D. μὴ T^1 μηδ' T^c τὸ γένος > B D ἀναγαγεῖν M. 16) „ἢ προσηλύτους und 17) τοὺς ἐπιμίκτους vor Eusebius interpoliert" Schwartz. 16) τε > K 17) δὲ] δὴ V A B T^1 αὐτοῖς K. 18) ἢ (1) > B. 19) rühmten sich Σ Nestle ἐνηβρύνοντο Scal. s. Ro S. 351 σωζομένη M Σ συγγενείας M. 20) ὧ ἐνετύγχανον M. „vielleicht ist δεσποτικοὶ das ursprüngliche" Sp S. 121. Anm. 13 τὴν] τὸ D. 21) γένος > L V ναζωρῶν K κωχαβᾶ A B κωχαβὰ M C χωχαβὰ T E R L V χωχαβᾶ D Cocchaba λ (coccaba F). 22) προειρημένην A Ro Sp.

μένην γενεαλογίαν ἐκ τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο 1
ἐξηγησάμενοι.

Εἴτ᾽ οὖν οὕτως εἴτ᾽ ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν, ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε ὃς εὐγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω, εἰ καὶ ἁμάρτυρός ἐστι, τῷ μὴ 5
κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν· τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει.

. . . . . .

Ματθὰν ὁ ἀπὸ Σολομῶνος ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ. Ματθὰν ἀποθανόντος Μελχὶ ὁ ἀπὸ Νάθαν ἐκ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἐγέννησε 10
τὸν Ἡλί· ὁμομήτριοι ἄρα ἀδελφοὶ Ἡλὶ καὶ Ἰακώβ· Ἡλὶ ἀτέκνου ἀποθανόντος ὁ Ἰακὼβ ἀνέστησεν αὐτῷ σπέρμα, γεννήσας τὸν Ἰωσὴφ κατὰ φύσιν μὲν ἑαυτῷ, κατὰ νόμον δὲ τῷ Ἡλί. οὕτως ἀμφοτέρων ἦν υἱὸς ὁ Ἰωσήφ. . . . . .

Appendix.

Lesarten des cod. Ven. 61 s. o. S. 17.

58, 7 ἠρίθμητο 10 ὅτι > οὐδέπω γὰρ αὐτοῖς ἐδέδοτο 11 διὸ vor τὴν + 14 προσετέθησαν] ὠνομάσθησαν 17 ἐπεπλάκησαν 18 σολόμωνος stets 19 beide Male: ἀναστάσει 20 ἄλλως 59, 5 οὖ—6 μελχί > Zu Melχί (5) a. R. ἤτοι ματθ. . ἰωσὴφ . . . . ἡλεῖ νόμω 8 ἡλεῖ stets 9 γένος ἀπὸ δᾶδ᾽ ὅπως 11 τούτου | ὁ μελχί | διαφόρων ὄντες γενῶν] ἐκ διαφόρων γενῶν 15 μὴ von gl. Hd. übergeschr. κελεύοντος 16 ἐσθά 17 ὁ ματθὰν 60, 2 ὁ > 4 ἐξ αὐτῆς τρίτον Ἰωσήφ. τρι ist verlöscht 10 προστιθέασι 60, 15 bis 62, 8 > 62, 14 ἦν >.

---

1) hinter γεν. + ἐκ μνήμης Stroth s. Sp S. 100 f. καὶ ἀπὸ μνήμης schlägt Val. vor, μνημονεύσαντες Heinichen, ordinem supra dictae generationis partim memoriter partim etiam ex dierum libris, in quantum erat possibile, perdocebant λ sie erzählten, so gut sie konnten, von dem Buche der Tage, d. i. von dem Buche d. Geschl. Σ Nestle ἐκ τῆς K ἔκ τε τῆς Π. 3) οὖν vor ἄλλως + K ἔχοι > C. 4) ἄλλος A T¹ E R M K ἄλλως T^{r} B D ἐξευρεῖν f.] εἰπεῖν· αὕτη καὶ ἡμῖν μελέτω (5) K. 5) εἰ auf Ras. T^{c} ἁμάρτυρος] μὴ ἐμμάρτυρος A Ro ἐστι D^{c} ἔστω B τῶ übergeschr. T¹ oder T^{c}. 6) κρείττονα ἢ > K. γέ τοι] μέντοι B. 8) mit καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς προστίθησι ταῦτα leitet Eusebius zum Schlusse über. αὐτῆς > C V hinter ταῦτα hat L: γρηγορίου θεολόγου ἐπῶν. 9) hinter ματθὰν (1) 1 Buchst. ausrad. T σαλομῶνος P. 11) ἄρα > P ἄρα zweimal, einmal getilgt V. 14) υἱὸς ἦν M D Ro Sp υἱὸς P ὁ > P.

II. Der Brief an Origenes.

Das Muster einer philologisch-kritischen Untersuchung möchte man den knappen und doch so inhaltreichen Brief des Africanus an Origenes nennen[1]. Innere und äußere, sachliche und sprachliche Gründe rückt er dem Verfechter der Echtheit der Susannageschichte vor, sodaß Origenes in seiner Widerlegung, bei der ihm sein Freund Ambrosius half, keinen leichten Stand hat und zu der Anerkennung genötigt ist: ἡ μὲν σὴ ἐπιστολὴ βραχεῖα μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἐν ὀλίγοις δὲ πολλὰ προβλήματα ἔχουσα, ὧν ἕκαστον ἐδεῖτο οὐ τῆς τυχούσης ἐξεργασίας, ἀλλὰ τοσαύτης, ὥστε ὑπερβαίνειν τὸν ἐπιστολικὸν χαρακτῆρα καὶ συγγράμματος ἔχειν περιγραφήν (c. 1). Die Veranlassung zu dem Schreiben hatte ein Gespräch zwischen Origenes und einem gewissen Bassos[2] gegeben, das Africanus mit angehört hatte. Worüber Origenes den andern belehrt hatte, wissen wir nicht, ist auch nicht von Interesse; jedenfalls war aber von Origenes der Susannageschichte Erwähnung getan in

---

1) H. Gelzer, S. J. Africanus S. 17; Bardenhewer, Gesch. der altchr. Lit. II, S. 226; D. Jo. G. Rosenmüller, historia interpretationis III, p. 161: in hac una epistola, quae vix duabus paginis constat, plus est verae eruditionis exegeticae, quam in omnibus Origenis commentariis et homiliis.

2) Origenes im Antwortschreiben: ἡνίκα διελεγόμην τῷ ἑταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ. Verkehrt ist es, mit Redepenning (Origenes II, 57) unter Berufung auf Philastrius haer. 43 an einen Valentinianer Bassus zu denken; denn ein solcher verdankt überhaupt nur einer falschen Lesung dieser Stelle seine Existenz. (Post hunc Colorbasus** qui — Marx; colorbasus qui A = cod. Corbeiensis, color Bassus B = cod. Vindob.) Es ist also nicht zu ändern: τῷ ἑταίρῳ ἡμῶν B. in τῷ ἑτερογνώμονι (Ketzer) Βάσσῳ, ebensowenig im Africanusbrief: τὸν ἀγνώμονα in τὸν ἑτερογνώμονα. Auch Wetstein irrt, wenn er hinter ἀγνώμονα einen Eigennamen vermutet; ἀγνώμονα ist Adj., wie es schon Leo Castrius in seiner Übersetzung auffaßt.

dem Sinne, als sei der Abschnitt echt Danielisch[1]. Dagegen wendet sich Africanus in seinem Briefe: Die Geschichte ist zwar nett (χάριεν σύγγραμμα), aber kindlich erfunden (νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον), und das läßt sich mit mannigfachen Gründen erweisen (κατὰ πολλοὺς ἀπελέγχεται τρόπους). Und nun überschüttet er den Origenes mit seinen Argumenten, die gegen die Authentie der Perikope sprechen. Sachlich ist es ihm unwahrscheinlich, 1. daß Daniel in unserm Falle nicht in seiner alten Weise prophezeit, durch Gesichte und Träume oder durch die Erscheinung eines Engels befähigt, sondern vom Geiste erfaßt (πνεύματι ληφθείς, ἐπιπνοίᾳ προφητικῇ). 2. Die Art der Überführung, die Frage an jeden einzelnen, unter was für einem Baume er die Susanna überrascht hätte etc., findet Africanus lächerlich; sie erinnert ihn an die Mimen des Philistion[2]. 3. Dann fragt er verwundert, wie denn bei einem im Exil unter scheußlicher Mißhandlung lebenden Volke es möglich gewesen wäre, daß eigene Richter über Leben und Tod, selbst der Königin gegenüber, entschieden, oder aber, wenn Jojakim, der Gemahl der Susanna, nicht König gewesen wäre, wie ein gefangner Jude so große Reichtümer hätte erwerben können. — Zu diesen dem Inhalte der Geschichte entnommenen Gründen treten noch sprachlich-stilistische. 4. Das Wortspiel — das hat den späteren Lesern des Briefs fast am meisten imponiert — παρὰ τὴν πρῖνον πρίσαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχῖνον — ist griechisch; also die Geschichte ist griechisch niedergeschrieben und nicht hebräisch, gehört also nicht als echtes Stück dem Alten Testamente an. 5. In unserm Abschnitte beruft sich Daniel auf eine Stelle des Exodus; es widerspricht aber den prophetischen Gewohnheiten, eines andern Worte zu zitieren; denn sie sind zu reich an eigenen Gedanken und brauchen sich nicht mit fremden Federn zu schmücken. 6. Auch der Stil ist in unserer Erzählung anders (ἀλλὰ καὶ τῆς φράσεως

---

1) Über die Geltung der Susannageschichte vgl. Caspar Julius, die griech. Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (Bibl. Studien, VI. Band, 3. und 4. Heft.).

2) Der Einwand hat den Origenes schwer verletzt, er findet ihn schnöde (χλευαστικῶς cap. 11. Lommatzsch XVII p. 39) und weist den Africanus recht energisch zurück: τά γε μὴν ἄλλα σου ἐπαπορήματα ἐδόκει μοι ἀσεμνότερον εἰρῆσθαι καὶ οὐκ ἔχεσθαι τῆς πρεπούσης σοι εὐλαβείας (cap. 11 Anf.). Vgl. Reich, der Mimus S. 427 f., S. 431, Anm.

ὁ χαρακτὴρ διαλλάσσει). 7. Schließlich versichert er sich noch der Hilfe der Überlieferung; der Abschnitt findet sich nicht in dem Daniel der Juden (ἥδε ἡ περικοπὴ . . . τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται). Mit diesen Argumenten also, über deren Wert zu urteilen hier nicht unsere Sache sein kann, beweist er seine Behauptung von der Unechtheit der Susannaerzählung.

Über die Zeit der Abfassung gibt uns der Antwortbrief des Origenes einen Anhalt: καὶ αὐτὰς δ' ἂν παρεθέμην τὰς λέξεις καὶ ἄλλας πλείονας, εἰ μὴ ἑώρων ὑπὸ τῆς ὀλιγότητος τῶν ἐν Νικομηδείᾳ ἡμερῶν ἡμῶν ἀποκλειόμενον τὸν χρόνον τῆς πρὸς σὲ γραφῆς (cap. 15, vgl. auch cap. 1). Nikomedeia kann Origenes besucht haben auf der Reise nach Griechenland; dort ist er zweimal gewesen: in den Jahren 228 und 240. Für welche Reise müssen wir uns entscheiden? Da hilft uns eine andere Notiz desselben Schreibens über seine textkritischen Untersuchungen weiter: καὶ τί με δεῖ καταλέγειν ἃ μετὰ πολλοῦ καμάτου ἀνελεξάμεθα ὑπὲρ τοῦ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς τὴν διαφορὰν τῶν παρὰ Ἰουδαίοις καὶ ἡμῖν ἀντιγράφων; . . . καὶ ἄλλα δέ ἐστιν εὑρεῖν ἐν τῇ Γενέσει, οἷς σημεῖα παρεθήκαμεν τοὺς καλουμένους παρ' Ἕλλησιν ὀβελούς, ἵν' ἡμῖν γνώριμον ᾖ τὸ τοιοῦτον, ὡς πάλιν ἀστερίσκους τοῖς κειμένοις μὲν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ, παρ' ἡμῖν δὲ μὴ εὑρισκομένοις (cap. 4). Mit der Erwähnung der obeli und asterisci zielt Origenes bestimmt auf seine Hexapla; die hat er nach dem Jahre 228 begonnen, also kann der Brief nur auf der zweiten Reise, d. h. im Jahre 240, entstanden sein[1].

Aufsehen haben der Brief des Africanus und die Antwort des Origenes genug gemacht: hisce duabus scriptiunculis nihil fere est apud veteres celebratius, sagt der Herausgeber des Origenes, de la Rue. Zumal der Nachweis mit Hilfe des Wortspiels παρὰ τὴν πρῖνον τὸ πρῖσαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχῖνον hat

1) Quod autem in Tetraplis editionem Septuaginta non emendaverit Origenes, sed iis manum medicam obelorum et asteriscorum usu postea admoverit, nempe cum Hexapla et Octapla adornaret, Montfaucon in praeliminaribus suis ad Hexapla p. 10 et p. 38 invicte probat (Orig. ed. de la Rue I, p. 8). Dasselbe Resultat finden wir bei Redepenning (Origenes II, 57); auch die Notiz bei Gobelinus Pers. (aet. VI cap. 10 Ende) stimmt damit überein: Gordianus imperavit annis VI; hoc tempore Affricanus historicus fuit, qui scripsit ad Origenem unam epistulam de historia Susannae. Vgl. Eus. h. e. VI, 31; Harnack, Die Chronologie der altchr. Literatur II, S. 34 und 48, Anm.

die meisten verblüfft[1]. Mit Unrecht schenkte man grade diesem Einwande Glauben. Das Wortspiel läßt sich ebenso gut ins Lateinische übertragen (so hat Hieronymus in seiner praefatio in Danielem: ut verbi gratia dicamus ab arbore ilice dixisse eum ilico pereas: et a lentisco in lentem te comminuat angelus: vel non lente pereas: aut lentus, id est flexibilis ducaris ad mortem). Auch Luther hat ein Wortspiel angewandt: unter einer Linde: der Engel des Herrn wird dich finden; unter einer Eiche: der Engel des Herrn wird dich zeichnen. — Wo überall das Schreiben des Africanus in der Literatur zitiert ist, hat die Gelehrsamkeit des jüngeren Rudolph Wetstein nachgewiesen[2]; wir brauchen diese Nachweise nicht; der Brief ist in alten Handschriften als Africanisches Gut überliefert.

Die ältesten und besten Handschriften sind folgende 3: Ottobonianus 452 s. XI. Chisianus R VIII 54 s. X. Vat. 1153 s. XII/XIII[3].

1. Ottobonianus 452[4], eine Pergamenthandschrift des XI. Jahrhunderts. 262 fol. 345 mm. × 231 mm. Inhalt:

fol. 1—62	Katene	zu	den 12 kleinen Propheten
62—139	„	zu	Jesaias
139ᵛ—181	„	„	Jeremias
181ᵛ—191	„	„	Baruch, Klageliedern, Brief des Jer.
191ᵛ—236	„	„	Ezechiel
236—261ᵛ	„	„	Daniel.

1) cf. Hieron. de script. eccl. cap. 63; Photius, bibl. cod. 34.

2) Eus. h. e. VI, 31; Hieron. de script. eccl.; Photius, bibl. cod. 34; Suidas s. v. Ἀφρικανός, Σωσάννα; Nicephorus Callistus h. e. V, 21; Freculphus chron. II, l. III. c. 8; Gobelinus Persona Cosmodr. aet. VI, c. 10; Trithemius lib. de scriptoribus ecclesiasticis.

3) Ich habe die 3 cod. selbst eingesehen, allerdings bloß den kurzen Abschnitt des Africanusbriefes. Ich bin zu dem gleichen Resultate gekommen wie Faulhaber, der die drei Katenenhandschriften in ihrem ganzen Umfange gründlich untersucht hat. Die Ergebnisse seiner eingehenden Forschungen finden sich im IV. Bande der Biblischen Studien von Bardenhewer: Die Prophetenkatenen nach röm. Handschriften. Ich gebe daher die folgende Beschreibung nach Faulhaber.

4) Vgl. cod. mscr. graeci Ottoboniani bibliothecae Vaticanae rec. Feron et Battaglini, Rom 1893; Faulhaber l. c.; Karo et Lietzmann, catenarum graec. catalogus, p. 333.

Der Africanusbrief beginnt die Katene zu Daniel (fol. 236), die Antwort des Origenes schließt unmittelbar an. Der Kodex ist in schönen Minuskeln geschrieben, mit so kleinen Buchstaben, daß der Africanusbrief in 18 Zeilen abgetan ist. Jota ist adskribiert, häufig sind ο und ω, ν und η verwechselt, ν ephelkystikon ist in der Regel auch bei konsonantischem Anlaut des nächsten Wortes gesetzt. Die Form ist die der Rahmenkatene, d. h. „der biblische Text steht in der Mitte der Seite, so zwar, daß nach innen kein Rand bleibt, die Katenenscholien sind auf den nach den 3 Außenrändern hin sich erstreckenden Schreibflächen untergebracht" (Faulhaber S. 2); der Autorname wird den Scholien innerhalb der Zeilen vorangestellt. Die Handschrift war einst in Alexandrien, später auf dem Sinaikloster, wurde dort vom Patriarchen Joakim von Alexandrien aufgefunden (Notiz vom Jahre 1561) und vom Papste Innozenz XIII. (1721—24) der vatikanischen Bibliothek einverleibt. Ihr heutiger Zustand ist beschrieben von Faulhaber (S. 4f.).

2. Chisianus R VIII 54[1]. Pergamenthandschrift des X. Jahrh., 494 Blätter. 407 mm. × 315 mm. Der Inhalt ist der gleiche wie der des Ottob. 452, nämlich

fol. 1—84^{v}	Katene	zu	den kleinen Propheten
85—243^{v}	„	„	Jesaias
244—330	„	„	Jeremias
330—349	„	„	Baruch, den Klageliedern und dem Brief des Jer.
349^{v}—441^{v}	„	„	Ezechiel
442—493^{v}	„	„	Susanna und Daniel.

Die Schriftform ist älteste Minuskel, Jota subscr. fehlt, ν ephelk. steht auch vor Konsonanten, Spiritus und Akzente sind in Menge weggelassen. Der Kodex ist vielfältig durchkorrigiert. „Der Schreiber hat ihn am Schlusse mit einer zweiten Katenenhandschrift, die in manchen Teilen getreuer

1) Auf ihn bin ich durch Vermittelung von H. Gelzer durch Erich Klostermann aufmerksam gemacht worden. Private Mitteilung vom Jahre 1897: Der cod. dürfte an Vollständigkeit im Ganzen und Güte der Lesarten im Einzelnen alle Prophetenkatenen mit Ausnahme höchstens des Ottob. gr. 452 übertreffen, und wenn nicht der Archetypus, so doch der beste Vertreter der Familie sein, die wir bisher aus Vat. gr. 1153/4 und Par. gr. 159 kannten. Vgl. Karo et Lietzmann p. 332.

noch als die Vorlagehandschrift überliefert hatte, noch einmal kollationiert und auf diese Weise viele Lücken seiner Vorlage ergänzt. Diese verbessernden Nachträge sind schon an der helleren Tinte kenntlich". (Faulhaber S. 6.)

Die beiden älteren cod. sind sicher Brüder, Abschriften des gleichen Archetypus; das geht deutlich daraus hervor, daß eine größere Lücke des Ottob. (fol. 109—112^{v}) in derselben Abgrenzung auch im Chis. (fol. 183—186^{v}) sich findet, nur daß Chis. sie nach seiner zweiten Vorlage mit hellerer Tinte ergänzt. Man möchte fast an eine direkte Abstammung des einen cod. vom andern denken, aber das ist unmöglich; Chis. kann nicht aus dem Ottob. kopiert sein, weil er älter ist, und der Ottob. kann keine Abschrift des Chis. sein, weil er Scholien enthält, die jener nicht bietet.

3. Vatic. 1153/1154[1]. Ursprünglich eine Pergamenthandschrift (dann ungeschickt zerlegt) aus dem XII. oder XIII. Jahrhundert, im größten Formate 511 mm. × 375 mm., der Vat. 1153 mit 340, der 1154 mit 127 Blättern. Die Form der Katene ist die gleiche, wie in den beiden vorigen Handschriften.

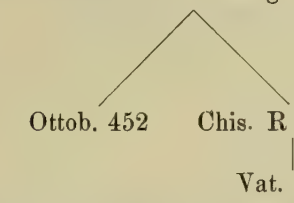
Vat. 1153 fol.	2—78	Katene zu	den kleinen Propheten
	78^{v}—236	„ „	Jesaias
	237—326^{v}	„ „	Ezechiel
	327—340^{v}	„ zur	Gesch. der Susanna und des Daniel
	327	Brief des Africanus	
	327^{v}	Antwort des Origenes.	
Vat. 1154	1—41^{v}	Katene zu	den übrigen Teilen des Buches Daniel
	42—111	„ „	Jeremias
	111—114^{v}	„ „	Baruch
	114^{v}—125	„ „	den Klageliedern.

Faulhaber weist aus dem Fehlen der Zahlen und Autornamen an den gleichen Stellen, aus der Tatsache, daß an den gleichen Stellen falsche Zahlen und Autornamen stehen, aus der sklavischen Art des Korrigierens nach, daß der Vat. im ersten Grade der geraden Linie, nicht durch Vermittlung einer Zwischenhandschrift vom Chis. abstammt. An der uns hier angehenden Stelle hat Vat. doch einige selbständige Lesarten:

1) Karo et Lietzmann l. c. p. 332.

πάντων statt πάντα 78, 2, παρὰ δὲ Χαλδαίοις 79, 18, οὐδείς ἐστιν ἑτέρου κεχρημένος 80, 7/8, τῶν π. τ. Ἰ. εἰλημμένων 80, 6, πάντες προσαγορεύουσιν 80, 15, θεῷ > 80, 16, so daß wir ihn nicht ganz über Bord werfen wollen[1]; wenigstens für die Feststellung der Abhängigkeit späterer Handschriften ist er von Wert.

Als Resultat ergibt sich



Die übrigen zahlreichen Handschriften können wir für die Aufstellung des Textes ruhig bei Seite lassen, da sie mit Sicherheit sich auf den einen oder andern der besprochenen codices zurückführen lassen. Von Chis. stammen ab:

Vat. gr. 702, chartac. 33×23 cm; er enthält verschiedenes Theologisches: einen Kommentar zu den ἔπη Gregors des Theologen von Niketas ἐπίσκοπος Δαδύβρων, eine Reihe von Predigten und am Ende (fol. 173) Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς κατὰ σωσάνναν ἱστορίας, weiter den Antwortbrief des Origenes, fol. 184 Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης εἰς τὴν σωσάνναν und Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως εἰς τὴν σωσάνναν λόγος. Die einzelnen Stücke sind von verschiedenen Händen geschrieben, der Africanusbrief gehört etwa dem XV. s. an. Im Texte und am Rande hat er zuweilen Korrekturen, z. B. ἀστραγαλώμενοι a. R. στραγγαλούμενοι ἴσως. ὥστε πεπροφήτευτο a. R. γρ. προεφήτευτο. τῇ τοῦ βασιλέως αὐτῶν γενομένῃ —. Eine leichtsinnige Abschrift von einem nahen Verwandten von Vat. 702 ist Vat. gr. 2261 s. XVI/XVII., chartaceus fol. 124. Schrift und Schreibmaterial ist nach Art und Grösse verschieden. fol. 2: Ἀφρικανοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Ὠριγένην περὶ ἱστορίας Σουσάννης und daran anschließend die Antwort des Origenes. In

1) Es war oben bemerkt, daß der Chis. durchkorrigiert ist; in den Fällen, wo Korrekturen vorliegen, hat der Vat. die Lesart, die durch die Korrektur entstanden ist, z. B. 79, 1 ἀλλὰ σύγγραμμα C in margine, V in contextu 78, 6 τοῦτο || C τοῦτο V. 79, 3 σουσάννας C^1 σωσάννης C^c σωσάννης V.

seinen Korrekturen ist der cod. offenbar abhängig vom Vat. 702. Zum Namen des Philistion merkt der Schreiber am Rande an: Φιλιστίων Νικαιεὺς ὁ τὸν πολυστένακτον ἀνθρώπων βίον γέλωτι κεράσας ὑπὸ γέλωτος ἀπείρου ἐτελεύτησεν.

Charakteristisch für die jüngeren Glieder dieser Familie sind die Lesarten:

79, 1: ἄλλως τε (oder σε) γράμμα ἀλλὰ σύγγραμμα
79, 15: παρὰ τῆς σχίνου oder σχίνον.
79, 17/18 f.: φέρεται παρὰ Ἰουδαίοις αἰχμάλωτοι
80, 8: κέχρηται ῥητῶν νοήματι.
80, 11: τούτων >
80, 15: προσαγορεύουσιν >

Daran und an der Gleichheit auch vieler sonstigen Lesarten gibt sich als ein Senker vom Chis. zu erkennen unser Brief im Ottob. 117[1]. s. XVI. chart. 295×205 mm. fol. 166.—fol. 151: Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς κατὰ Σωσάνναν εἰστορία. Der cod. ist recht flüchtig geschrieben und weist viele Versehen, zumal in den Vokalen auf: εἰστορίας, ὠρέγενες, χάρειεν, ληφθεῖσε προφήτης statt ληφθεὶς ὁ πρ., θεάσετο, πρήσειν statt πρίσειν, ὁμοφονεῖν, ἱστορίται, πρωτέρα, εὐνοχισμόν etc.

Eine Abschrift aus Ottob. 117 ist schließlich das Schreiben im Casanatensis 1357[2] s. XVI/XVII. chart. 31 × 24 cm. fol. 239. — fol. 11: Africani epistula ad Origenem; fol. 12: Antwort des Origenes.

Routh benutzte zu seiner Ausgabe noch zwei bisher nicht erwähnte codices. cf. p. 316: Nunc denique mihi in consilium adhibere licuit alia duo non vetustissima scripta, unum Bodleianum, alterum apud Cantabrigienses in collegio SS. Trinitatis servatum. Da beide nach den Routhschen Anmerkungen an allen charakteristischen Stellen übereinstimmen, genügte

1) cf. cod. mscr. gr. Ottoboniani bibl. Vatic. rec. Feron et Battaglini, Rom 1893. Es ist offenbar ein codex Sirleti. Über die Schicksale der Bibl. des Kardinals Sirleti vgl. Feron et Battaglini p. XL. sq. Die Handschriften kommen durch Kauf in die Hände von Ask. Colonna und dann an Joh. Ang. de Altaemps. Dessen Erben verkaufen die codices, und einige davon erwirbt Pietro Ottoboni, der sie seinem Hause vermacht. Ottob. 117 enthält fol. 1 die Notiz, daß der cod. der Bibliothek des Joh. Ang. ducis ab Altaemps angehört hat. Vgl. auch Karo et Lietzmann l. c. p. 303.

2) cf. Bancalari, index cod. graec. bibl. Casan. (studi ital. di filol. class. II. p. 191.)

es, einen heranzuziehen. Den ersten — es ist cod. m. Laud. Gr. 64 A[1] chart. in fol., fol. 213, saec. XVI. — hatte Herr Kerner die Güte zu kollationieren. Es zeigt sich aufs deutlichste, daß die Handschrift mit in die Familie des Chisianus gehört, auch sie bietet z. B. das charakteristische ἄλλως τε γράμμα ἀλλὰ σύγγραμμα.

79, 17/18 φέρεται παρὰ Ἰουδαίοις; allerdings fährt sie eigenartig fort mit εἶτα αἰχμάλωτοι ὄντες

80, 8 κέχρηται ῥητῶν νοήματι

80, 11 τούτων >

80, 15 προσαγορεύουσι[2] >

Indessen hat sie auch eine Anzahl besonderer Lesarten:

79, 20 τοῦ Ἰσραὴλ αἰχμαλωσίᾳ

79, 21 αὐτῶν für αὐτοῖς

79, 22 ἔκρινε

80, 4/5 πρὸς δὲ τούτοις ἅπασιν

80, 7 τοσούτων τῶν προοδοιπορηκότων

80, 7/8 οὐδεὶς ἑτέρων κέχρηται

80, 11 προκεῖσθαι

80, 15 συνουσίᾳ.

Die eben genannten, den bisher angeführten Vertretern der Familie unbekannten Lesarten teilt der cod. mit einer sehr jungen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek: suppl. Gr. 1173 s. XVII[3]. Diese ist völlig wertlos; sie stimmt in allen Stücken, sogar in der Einklammerung des ἀλλ' (80, 3) und der Randnotiz zu 80, 15 ἴσως τε τῷ σώματι mit der Ausgabe Hoeschels überein.

Von Chis. hängen also ab:
Vat. 702 mit Vat. 2261
Ottob. 117 mit Casan. 1357

---

1) cf. Catalogi cod. manuscr. bibl. Bodl. J. confecit Coxe.

2) Der cod. ist später durchkorrigiert:
79, 10 αὐτῶν >, von jüngerer Hand am Rande zugefügt.
79, 10 οὗ, a. R. ποῦ
79, 19 ἄταφοι >, a. R. von j. H. nachgetragen.
80, 7/8 a. R. οὐδεὶς ἕτερος ἑτέρου κέχρηται
80, 15 a. R. ἴσ. τε σώματι καὶ κατὰ.

3) P. 1: ex libro manu Leonis Allatii scripto. Welche der oben genannten Vaticanischen Handschriften der Bibliothekar der Vaticana Leo Allacci abgeschrieben hat, zu ermitteln, ist bei der Geringwertigkeit der codices zwecklos.

Bodl. Laud. Gr. 64 A. und Par. suppl. Gr. 1173. Ob noch ein näheres Verwandtschaftsverhältnis besteht zwischen Laud. und Vat. oder Ottob., läßt sich nach dem mir bekannten Material nicht feststellen, ist für das Aufstellen des Textes auch ohne jede Bedeutung.

Von Vatic. 1153 abhängig ist die Überlieferung in 3 andern Handschriften: Par. 159 s. XIII. (vgl. Karo et Lietzmann p. 337; Faulhaber l. c. S. 203, Anm. 6) Berol. Phill. 1422 s. XVI. vel XVII. (chart. 34×23,5 cm. fol. 224), dessen Kollation ich der Güte des Herrn Prof. Harnack verdanke, Vat. gr. 1764[1], den Herr Franchi di Cavalieri freundlichst kollationierte.

Vat. 1153	Par. 159	Berol.	Vat. gr. 1764
78, 2 πάντων	item	item	πάντα
79, 9 οὐδὲ φιλιστίων ὁ μῖμος	„	„	item
79, 18 παρὰ δὲ Χαλδαίοις	„	„	„
79, 22 ὡς πεπροφήτευτο	„	„	ὡς πεπροφήτευται
79, 22 οἱ δὲ	„	„	item
80, 6 εἰλημμένων	„	„	„
80, 7/8 οὐδείς ἐστιν ἑτέρου κεχρημένος	„	οὐδείς ἐστιν ἑτέρῳ κεχρημένος	οὐδείς ἐστιν ἕτερος ἑτέρου κεχρημένος
80, 15 προσαγορεύουσιν	„	item	item
80, 16 θεῷ >	„	„	„

1) Vgl. Faulhaber l. c. S. 13f.; Karo et Lietzmann p. 333. Es ist eine Bombycinhandschrift v. 164 Blättern, 328×238 mm., von verschiedenen Händen geschrieben; der Anteil der ersten Hand, foll. 1—118 — darin steht der Africanusbrief fol. 77 — gehört dem XIV.—XV. Jahrhundert an. Er enthält eine Art Katene von Einleitungen zu den Propheten. Faulhaber hat mit Recht auf die nahe Verwandtschaft mit Vat. 1153 hingewiesen; dasselbe Resultat tritt an unserm Text deutlich zu Tage. An den charakteristischen Stellen stimmt Vat. 1764 mit Vat. 1153 genau überein, nur im Anfang weicht er mit dem πάντα von seiner Vorlage πάντ᾽ ab; sonst hat er freilich auch eine Reihe anderer Lesarten: abgesehen von andern Akzenten — 79, 8 πῶς wie O C, 79, 11, 14 πρῖνον, 79, 14, 15 πρῖσαι, σχῖσαι wie O — liest er 79, 3 ἦν κελευσμένης

2 Abweichungen können das Resultat nicht umstoßen, sie lassen sich als leichte Versehen entschuldigen: 79, 1 ἀλλὰ σύγγραμμα fehlt im Parisinus. Die beiden Worte konnten infolge von Haplographie leicht ausfallen. 80, 4 αἰχμαλώτῳ > Par. Die zahlreichen Versehen des Berolinensis mitzuteilen lohnt nicht der Mühe, da er für die Aufstellung des Textes ganz und gar wertlos ist; besonders nahe Beziehungen scheint er zu dem codex zu haben, der der Ausgabe Wetsteins zu Grunde liegt.

Es fragt sich, ob auch der Antwortbrief des Origenes für den Africanustext Verwendung zu finden hat. An 3 Stellen will Origenes wörtlich zitieren (αὐταῖς λέξεσιν):

cap. 11 (ed. Lommatzsch XVII., p. 37) οὐ χεῖρον δὲ θεῖναι τὸ αὐταῖς λέξεσιν ὑπὸ σοῦ γεγραμμένον οὕτως· ἔπειτα μετὰ τὸ θαυμασίως (79, 7) — ἀπειλεῖ (79, 13).

cap. 13 (p. 41 L.) πρὸς τούτοις ἐπαπορεῖς αὐταῖς λέξεσι· πῶς αἰχμάλωτοι ὄντες (79, 18) — ἀμφιλαφὴς ἦν: (80, 4).

cap. 15 (p. 45 L.) εὑρόν σου ἐν τῇ ἐπιστολῇ καὶ τοῦτο αὐταῖς λέξεσι τό· ἐπὶ δὲ πᾶσι (80, 6) — ἀποκτενεῖς (80, 10).

Meiner Ansicht nach sind die Worte des Origenes nur von untergeordneter Bedeutung; wir wissen ja, daß die Alten im Zitieren nicht gerade mit philologischer Akribie verfuhren. Schon frühzeitig müssen kleine Änderungen vorgenommen sein. Mir liegen aus einer Reihe von Handschriften — freilich jüngeren — Kollationen der betreffenden Teile des Origenesbriefes vor, aus Par. 159, Bodl. Barocc. 145 (s. XV/XVI.), Bodl. Barocc. 98 (s. XV.) Bodl. Langb. 11, cod. Leid. Voss. Gr. 4° 14 (s. XVII.) cod. Berol. Phill. 1422 (s. XVI/XVII.)[1]. Es stellt sich heraus, daß die Stellen des Origenestextes, die vom Africanustext abweichen, in den genannten Handschriften bis auf Kleinigkeiten übereinstimmen. Nur der Berol. nimmt eine besondere

für κεκελ. 79,19 ἠστραγαλωμένοι 79,22 πεπροφήτευται; an 3 Stellen hat er besonders nahe Beziehungen zu Par. 159: 79,1 ἄλλως σύγγραμμα νεωτερικὸν δὲ καὶ π. 79, 5 + οὖν vor ὅτι 80, 4 αἰχμαλώτῳ >. Wie sich diese auffallenden Übereinstimmungen mit Par. 159 erklären lassen, kann ich bei dem geringen Umfang des Materials, dessen Kollationen mir vorliegen, nicht angeben.

1) Die englischen codices hatte Herr Conybeare die Güte zu kollationieren, den Leidensis Herr Dr. Mollhuysen, den Berolinensis H. Urbain, wofür ich den Herrn an dieser Stelle geziemenden Dank ausspreche.

Stellung ein in der Weise, daß er den Origenestext nach dem des Africanus korrigiert zu haben scheint.

	Berol. Orig.	Berol. Afr.
79, 7 μετὰ > omnes.	+	item
8/9 οὐδ' ὡς ὁ φιλιστίωνος μῖμος omnes	ὡς οὐδὲ φιλιστίων ὁ μῖμος	„
10 ποῦ θεάσαιτο αὐτήν omnes	οὗ αὐτὴν θεάσατο	„
18 πῶς αἰχμάλωτοι ὄντες omnes	παρὰ δὲ χαλδαίοις αἰχμ. ὄντες	„
20 δὲ > omnes	+ δὲ	τε
22 ὥσπερ omnes	ὡς	ὡς
80, 1 τῇ τοῦ βασ. omnes	τοῦ >	item
3 ἄλλος δὲ omnes	ἀλλὰ ἄλλος τις	„
7 προφ. τῶν τε ἑξῆς omnes	τῶν τε >	„
7/8 οὐδεὶς ἑτέρου κέχρηται ῥητῶν (ῥητῷ Par.)	οὐδείς ἐστιν ἑτέρω κεχρημένος ῥητῷ	„ (ἑτέρῳ sic)
10 σε (vor λέγοντας) omnes	σε >	„

Zeigt es sich so, daß der Origenestext — abgesehen etwa vom Berol. — unabhängig ist vom Africanustext, so würden wir vielleicht in schwierigen Fällen auf ihn zurückgreifen dürfen, wenn wir überzeugt wären, daß Origenes genau zitiert, und wenn für Origenes ältere, wertvollere Zeugen als für Africanus vorhanden wären. Weder das eine noch das andere trifft zu[1].

Der Africanusbrief ist erst ziemlich spät im Urtext ediert worden. Zunächst erschien er lateinisch, und zwar veröffent-

1) Nebenher sei bemerkt, daß der Anfang des Origenesbriefes, den Montfaucon im Coisl. 21 s. XI. auf 2 vorgehefteten Blättern noch gesehen hat, jetzt nicht mehr dort vorhanden ist. Montf. schreibt über den cod.: complectitur quattuor evangelia cum commentariis; praeit pars epistolae Origenis ad Africanum duobus foliis, quae initio libri ad compingendum adhibita sunt, manu duodecimi circiter saeculi. Quae supersunt, ab his verbis incipiunt: καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως (cap. 4 Anf. L.), desinunt in haec verba: ἡμεῖς τετηρήκαμεν συνεξετάζοντες (cap. 12 Ende L.), ita ut maxima pars epistolae hic habeatur. De la Rue benutzte ihn. Vgl. s. falsche Angabe: Denique utraque haec epistola tam unanimi veterum testimonio asserta, pluribus insuper hodieque consignata reperitur ms. codicibus, quorum duo praesertim venerandam prae se ferunt antiquitatem; alter enim e bibl. Coisl. num. XXI undecimo ecclesiae saeculo est exaratus, alter vero e bibl. regia num. 1892 scriptus est XIII. saeculo (p. 8).

lichte ihn Leo de Castro samt dem Antwortschreiben des Origenes mit seinem Jesaiaskommentar, Salmanticae 1570[1]; dann wiederum lateinisch im 2. Bande der Origenesausgabe des Gilbertus Genebrardus 1574. Die Übersetzung hatte Gentianus Hervetus Aurelianensis besorgt; sie ist unverändert, sogar mit dem Druckfehler ne minus quidem, übergegangen in die Ausgabe des Jahres 1619[2]. Der Übersetzer hat nach seinem eigenen Geständnis einen codex Sirleti benutzt. cf. l. c. Appendix p. 57: quas hic habes a me latine versas Aphricani et Origenis epistolas de Susannae historia . . . velim intelligas eas . . . Roma ad me delatas, cum eas ex sua . . . . bibliotheca exprompsisset et describi curasset vir ut eruditissimus et qui si ullus alius iure dici potest πολυΐστωρ, ita etiam optimus et

1) Diese Ausgabe finde ich zitiert und zum Kommentar benutzt von Wetstein in seiner gleich unten zu nennenden editio. Basel 1674: nuperrime ab eruditissimo Emerico Bigot per amicum edocti sumus Leonem Castrium Hispanum suis in Esaiam prophetam commentariis praefixisse tum Africani tum Origenis de historia Susannae mutuas epistulas e Graeco latine ab eodem versas editas Salmanticae a. 1570. Es ist mir leider nicht gelungen, dieses Buch: Leo de Castro, commentaria in Esaiam prophetam, ex sacris scriptoribus graecis et latinis confecta, ausfindig zu machen. Routh erwähnt in seinem Kommentar einige Stellen, die aber nicht ausreichen, daß man den codex, der Leo Castrius vorgelegen hat, einreihen könnte. In der Bibliothek des Eskurial war der Brief des Africanus wie die Antwort des Origenes zweimal vorhanden, wie der von Nic. de la Torre in der Mitte des 16. Jahrhunderts angelegte, noch jetzt vorhandene Katalog bezeugt. Vgl. E. Miller, catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial, Paris 1848.

2) Routh l. c. (p. 316) behauptet: . . . Cardinalis Sirleti codex manuscriptus Graecus, ex quo priorem quidem interpretationem suam confecit Gentianus Hervetus ad Genebrardum Origenis editorem transmissam; nam postea secundam versionem multis locis variantem idem vir doctus composuit, itidem a Genebrardo in editione sua Latina Origenis repositam. In hac autem posteriore versione contexenda aliis quibusdam scriptis usum fuisse dicerem Hervetum. Doch die Übersetzung in der Ausgabe des Jahres 1619 ist wörtlich dieselbe, wie in der vom Jahre 1574. Routh identifiziert die erste Übersetzung des Hervetus mit der bei Sixtus Senensis abgedruckten: notandum est interpretationem epistolae Africani, quam Sixtus Senensis in bibliotheca sancta sua reposuit, priorem illam esse ex duabus quas composuerat Hervetus. Die Übersetzung bei Sixtus Senensis (lib. V. annot. 250 in der ed. II. Frankfurt 1575) läßt sich mit Sicherheit zurückführen auf einen codex, der von Vat. 1153 abhängig und mit Par. 159 verwandt ist, wie nachfolgende Gegenüberstellung zeigt:

humanissimus et ad iuvandum litterarum studia plane natus Guilelmus Sirletus S. R. Eccl. cardinalis dignissimus, qui eas se habere mihi Romae dixerat. Die Vorlage scheint der oben erwähnte Ottobonianus 117 gewesen zu sein[1].

Griechisch gab den Brief zum ersten Male Hoeschel 1602 in Augsburg heraus zusammen mit Adriani synagoge sacrarum litterarum et antiquissimorum Graecorum in prophetas fragmenta. Der von Hoeschel benutzte Kodex gehörte dem Jesuiten Andreas Schott, der ihn aus Rom mitgebracht haben mag. Er gehört in die Reihe der jüngeren, auf den Chisianus zurückgehenden Handschriften (79, 1 ἄλλως τε γράμμα, ἀλλὰ σύγγρ. ν. καὶ π., 79, 9 φιλιστίωνος μῖμος, 79, 17/18 φέρεται παρὰ Ἰουδαίοις, εἶτα αἰχμ. ὄντες, 80, 1 γενομένη, 80, 8 ῥητῶν νοήματι). Am meisten Ähnlichkeit hat er mit dem Laud. Gr. 64 A. Auf die Quelle des Hoeschelschen Druckes muß zurückgeführt werden Par. suppl. gr. 1173 (oben S. 71).

a. 1674 erschienen dann in Basel beide Briefe: Origenis dialogus contra Marcionitas, exhortatio ad martyrium, responsum ad Africani epistulam de historia Susannae graece nunc primum e ms. codicibus prodeunt opera et studio M. Joh. Rod. Wetstenii. Die Handschrift, die Wetstein unverändert[2] abdruckt, hatte

Lat. Übersetzung.	Griech. Vorlage (V).
78, 2 omnium honoratissime	πάντων τιμιώτατε
79, 1 aliter quidem est opusculum gratum, sed tamen opusculum...	χάριεν μὲν ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγραμμα . . .
79, 9 Philistion ille mimus (minus Ausg. Ven. 1574)	Φιλιστίων ὁ μῖμος
79, 18 cum apud Chaldaeos captivi essent.	παρὰ δὲ Χαλδαίοις αἰχμάλωτοι ὄντες
80, 16 idque ex animo precor	καὶ κατὰ νοῦν εὔχομαι (θεῷ >)
1) 78, 2 omni ex parte venerande	πάντα τιμιώτατε
78, 6 hanc libri partem	τὸ μέρος τοῦτο τοῦ βιβλίου
79, 9 nec mimus quidem Philistionis	οὐδὲ Φιλιστίωνος μῖμος
79, 17/18 feruntur apud Judaeos	φέρεται παρὰ Ἰουδαίοις
80, 4 Ad haec omnia accedit	πρὸς δὲ τούτων ἁπάντων
80, 7/8 nullus alius deinceps usus est sensu verborum alterius	οὐδεὶς ἑτέρου κέχρηται ῥητῶν νοήματι

2) mendis ne quidem crassissimis sublatis. Am Rande verzeichnet W. die Lesarten Hoeschels und seine eigenen Konjekturen, die sich freilich auf die einfachsten Korrekturen der gröbsten Verschreibungen beschränken. Dazu tritt eine genaue Übertragung ins Lateinische.

ihm sein Vater aus seiner Bibliothek überlassen. Er macht über sie folgende Angaben: cod. ms., quo dialogus Origenis contra Marcionitas et epistola ad Africanum . . iuxta cum Gregorii thaumaturgi Panegyrico et Justiniani Imperatoris oratione ad Menam contra impium, ut vocat, Origenem, nec non Zachariae episcopi Mytilenes dialogo Ammonio dicto, Graece omnia, sed non una manu exarata continebantur . . . . . est autem (uterque[1]) codex ms., unde ista deprompta sunt, chartaceus graeca manu atque uti charta et character innuunt in ipsa Graecia exaratus trium circiter vel ad summum quattuor saeculorum antiquitatis. Die Handschrift gehört also etwa dem XIV. Jahrhundert an[2]; sie geht bestimmt zurück auf Vat. 1153 (78, 2 πάντων 79, 1 ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγρ. νεωτ. δὲ καὶ π. 79, 9 Φιλιστίων ὁ μῖμος 79, 18 πῶς δὲ παρὰ Χαλδαίοις (παρὰ δὲ X. Vat.) 79, 22 οἱ δὲ, > καὶ 80, 6 τῶν παρὰ τῶν Ἰ. εἰλημμένων 80, 7/8 οὐδείς ἐστιν ἑτέρου κεχρημένος ῥητῷ νοήματι 80, 15 προσαγορεύουσιν), ist aber nicht der Par. reg. 159. Besonders nahe Beziehungen zum codex Wetstenii hat Berol. Phill. 1422, der fast alle Fehler mit der Wetsteinschen Edition gemeinsam hat, sogar das Versehen σχοῖνον 79, 12. Die gründlich gelehrten Noten orientieren über die veröffentlichten Briefe und bringen eine Menge Material zur sachlichen Erklärung, das von den späteren Editoren de la Rue und Routh bereitwilligst übernommen wird. Der Leistung des Ketzers Wetstein gegenüber hat de la Rue schwerwiegende Bedenken, Bedenken, die uns, abgesehen vom ersten, seltsam anmuten: Verum eius editio triplici potissimum videtur laborare vitio: I quod mendosum plerumque sequatur codicem manuscriptum II quod barbariem ut plurimum redoleat interpretatio latina e regione graeci sermonis adposita III quod omnia fere Origenis argumenta, quibus obiecta ab Africano contra Susannae historiam diluuntur, prolixis et inutili eruditione refertis notis elevare conetur. Seine Ausgabe soll besser sein (Origenesausg. Paris. 1733 tom. I., p. VII.): nostra editio graecam orationem ab innumeris mendis ope manuscriptorum purgatam exhibet et e

1) uterque. Er hatte noch einen zweiten cod. der Basler Universitätsbibl. herangezogen, der die exhortatio ad martyrium enthält.

2) Wo sie jetzt ist, weiß ich nicht; in Basel nicht. Vgl. Van de Sande Bakhuyzen, der Dialog des Adamantius περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, Leipzig 1901. S. XXXIII f.

regione interpretationem latinam, quae uti spero minus barbara minusque hirsuta videbitur. Aber er stellt nicht nur einen gereinigten Text und eine glatte lat. Übersetzung in Aussicht: seine Noten werden kein Ärgernis bieten, sie verstoßen nicht gegen den Glauben: quae Wetstenii notae a catholica fide non recedunt, eas suo loco in extremis quibusque paginis repraesentandas esse duximus, reliquas vero ut prolixiores et a catholica fide abnormes confutatas reperies in observationibus nostris ad Huetii librum secundum Origenianorum.

2 Handschriften will de la Rue benutzt haben (l. c. p. 8), den cod. Coisl. 21 s. XI. (doch vgl. oben S. 74 Anm. 1) und den cod. Reg. 1892 s. XIII. (jetzt 159, s. o. S. 72).

Einen bloßen Abdruck nach de la Rues Ausgabe gibt Gallandi in seiner bibliotheca vet. patrum II. (cf. praef. p. XXXVII.) und Migne P. Gr. XI. pp. 41—48.

Neues Material schaffte Routh in seinen reliquiae sacrae herbei (ed. 2. Oxford 1846): es sind 2 englische codices, ein cod. Bodleianus und ein cod. apud Cantabrigienses in coll. SS. Trinitatis servatus (vgl. oben S. 70/1); den Text, der durch die neuen, ziemlich jungen Handschriften nicht erheblich verbessert ist, stattet er mit einem umfangreichen kritischen und sachlichen Kommentar aus.

Während die bisherigen Ausgaben und Übersetzungen sich also sämtlich mit jüngeren und zwar auf den Chisianus zurückgehenden Handschriften begnügten, benutzt der unten folgende Text die älteste Überlieferung, vor allen den Ottobonianus 452. Im kritischen Apparat werden nur berücksichtigt: Ottobonianus (O), Chisianus (C), Vaticanus 1153 (V).

Ἀφρικανοῦ περὶ τῆς κατὰ Σουσάνναν ἱστορίας. 1

Χαῖρε κύριέ μου καὶ υἱὲ καὶ πάντα τιμιώτατε Ὠρίγενες παρὰ Ἀφρικανοῦ.

Ὅτε τὸν ἱερὸν ἐποιοῦ πρὸς τὸν ἀγνώμονα διάλογον, ἐμνήσθης τῆς ἐν νεότητι προφητείας τοῦ Δανιήλ· καὶ ὡς ἔπρεπεν, 5
ἠσπασάμην τότε. θαυμάζω δὲ πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦτο τοῦ βιβλίου κίβδηλον ὄν· ἡ γάρ τοι περικοπὴ αὕτη χάριεν μὲν

1) σουσάννᾱ corr. in σωσ. C σωσάνναν V 2) πάντ͂ V 4) ἀγνόμωνα corr. in ἀγνώμωνα C 6) τὸ μέρος τοῦ βιβλίου τοῦτο || C τὸ μέρος τ. β. τοῦτο V 7) χάρειεν corr. in χάριεν O χάρειεν C

ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγραμμα νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον δείκνυταί τε καὶ κατὰ πολλοὺς ἀπελέγχεται τρόπους.

Τῆς γὰρ Σουσάννης ἀποθανεῖν κεκελευσμένης πνεύματι ληφθεὶς ὁ προφήτης ἐξεβόησεν, ὡς ἀδίκως ἡ ἀπόφασις ἔχοι. πρῶτον ὅτι Δανιὴλ ἄλλῳ τρόπῳ προφητεύει ὁράμασι καὶ ὀνείροις διὰ παντὸς καιροῦ καὶ ἀγγέλου ἐπιφανείας τυγχάνει, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπιπνοίᾳ προφητικῇ. ἔπειτα μετὰ τὸ θαυμασίως πως οὕτως ἀποφθέγξασθαι καὶ παραδοξότατά πως αὐτοὺς ἀπελέγχει, ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστίωνος μῖμος. οὐ γὰρ ἐξήρκει ἡ διὰ τοῦ πνεύματος ἐπίπληξις, ἀλλ᾽ ἰδίᾳ διαστήσας ἑκάτερον ἐρωτᾷ, ποῦ αὐτὴν ἐθεάσατο μοιχωμένην. ὡς δὲ ὁ μὲν ὑπὸ πρῖνον ἔφασκεν, ἀποκρίνεται πρίσειν αὐτὸν τὸν ἄγγελον, τῷ δὲ ὑπὸ σχῖνον εἰρηκότι σχισθῆναι παραπλησίως ἀπειλεῖ. ἐν μὲν οὖν Ἕλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει, παρὰ τὴν πρῖνον τὸ πρῖσαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχῖνον, ἐν δὲ τῇ Ἑβραΐδι τῷ παντὶ διέστηκεν. ἐξ Ἑβραίων δὲ τοῖς Ἕλλησι μετεβλήθη πάνθ᾽ ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης φέρεται.

Παρὰ δὲ Ἰουδαίοις αἰχμάλωτοι ὄντες ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ στραγγαλώμενοι καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἄταφοι ῥιπτούμενοι, ὡς ἐν τῇ προτέρᾳ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ Ἰσραὴλ ἱστορεῖται, τῶν τε παίδων αὐτοῖς ἀποσπωμένων εἰς εὐνουχισμὸν καὶ τῶν θυγατέρων εἰς παλλακάς, ὡς προπεφήτευτο, οὐ δὴ καὶ περὶ θανάτου ἔκρινον,

---

19) Vgl. Tob. 2, 3. Vgl. Jerem. 14,6. 21) Vgl. Jes. 39,7.

1) ὡς ἀλλῶ σύγγραμμα ἀλλὰ σύγγραμμα νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον δὲ O ἄλλως σύγγραμμα ⏑ νεωτερικὸν καὶ πεπλ. a. R. ⏑ ἀλλὰ σύγγραμμα C δὲ von späterer Hand über der Zeile nachgetragen. ἄλλως σύγγρ. ἀλλὰ σ. ν. δὲ καὶ π. V 3) σουσάννας O σουσάννας corr. in σωσάννης C σωσάννης V 8) πῶς O C 9) οὐδὲ ὁ φιλιστίωνος μῖμος O οὐδὲ‖φιλιστίων‖ο‖μ΄‖μος C οὐδὲ φιλιστίων ὁ μῖ‖μ̊ V 10) ἰδία O hinter ἑκάτερον fügt Routh αὐτῶν hinzu aus der Antwort des Origenes. οὗ O C V θεάσαιτο C V 11, 14) πρίνον O C V 12) πρήσειν corr. in πρίσειν C 14) πρίσαι C V 15) σχῖσαι O 16) πάντα O 17) φέρετε corr. in φέρεται O 18) δὲ] τὲ corr. in δὲ C παρὰ δὲ χαλδαίοις αἰχμ. V vielleicht ist zu lesen πρὸς δὲ Ἰουδαῖοι αἰχμ. 18/19 ἐν τῇι βαβυλωνία στραγγαλώ‖μ̊ O ἐν τῇι βαβυλῶνι ἀστραγαλωμενοι C ἐν τῇι βαβυλῶνι ἀστραγαλωμένοι V Vgl. Valckenaer diatr. in Eurip. perd. dram. rel. 284 a 20) ἱστόρηται C V 22) προπεφήτευτε̊ O οὐ δὴ καὶ corr. in οἱ δὲ καὶ O προπεφήτευτο εἰ δὲ καὶ corr. in πεπροφήτευτο οἱ δὲ καὶ C πεπρ. οἱ δὲ V πεπροφήτευτο· οἱ δέ τε (for. οἵδ᾽ ἔτι) καὶ Routh.

καὶ ταῦτα τῇ βασιλέως αὐτῶν γενομένου γυναικὶ Ἰωακείμ, ὃν σύνθρονον πεποίητο ὁ Βαβυλωνίων βασιλεύς· εἰ δὲ οὐχ οὗτος, ἀλλ᾽ ἄλλος τις τοῦ λαοῦ Ἰωακείμ, πόθεν τοιαύτη κατάλυσις αἰχμαλώτῳ περιῆν καὶ παράδεισος ἀμφιλαφὴς ἦν; πρὸ δὲ τούτων ἁπάντων ἥδε ἡ περικοπὴ σὺν ἄλλαις δύο ταῖς ἐπὶ τῷ τέλει τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται. ἐπὶ δὲ πᾶσι τοσούτων προωδοιπορηκότων προφητῶν ἑξῆς οὐδεὶς ἑτέρου κέχρηται ῥητῷ ἢ νοήματι· οὐ γὰρ ἐπτώχευσεν ὁ λόγος αὐτῶν ἀληθὴς ὤν· οὑτοσὶ δὲ ἐκείνων θατέρῳ ἐπαπειλῶν ὑπομιμνήσκει λέγοντος τοῦ κυρίου· ἀθῷον καὶ δίκαιον οὐκ ἀποκτενεῖς.

Ἐξ ἁπάντων τούτων ἐμοὶ δοκεῖ προσκεῖσθαι ἡ περικοπή. ἀλλὰ καὶ τῆς φράσεως ὁ χαρακτὴρ διαλλάσσει.

Ἔκρουσα· σὺ δέ μοι καὶ ἤχησον καὶ ἀντιγράφων παίδευε.

Τοὺς κυρίους μου πάντας προσαγόρευε, σὲ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες προσαγορεύουσιν. ἐρρῶσθαί σε ἅμα τῇ συνοδίᾳ [καὶ] κατὰ νοῦν θεῷ εὔχομαι.

---

10) Exod. 23,7.

1) (for. τὴν τοῦ βασιλέως αὐτῶν γενομένην γυναῖκα Ἰωακείμ) Routh; γενομένῃ jüngere codd.: Vat. 702, Par. suppl. gr. 1173, Laud.Gr. 64 A (γινομένη) und Hoeschelius 4) αἰχμαλωτῷ C 5) ἄλλοις C 6) τῶν παρὰ C V εἰλημμένων V 7) πᾶσιν O προοδ. corr. in προωδ. C προ$^{\omega}$δ. V προφητῶν C am Rande von gl. Hand 7/8 οὐδεὶς ἐστιν ἑτέρου κεχρημένος V 8) ῥητω ἢ νοήματι O ῥητῶ ν. C ῥητῷ ν. V 9) οὑτωσί corr. in οὑτοσὶ O ἐκεῖνον corr. in ἐκείνων O 10) λέγωντ^{ο} O ἀθῶον O C V 11) τούτων C am Rande von gl. Hand 13) καὶ (1) > C V 15) προσαγορεύουσιν > O C 16) θεῷ > V 15/16 ἅμα τῇ συνουσίᾳ Hoeschelius, am Rande: ἴσως τε σώματι καὶ κατὰ, ebenso Laud. Gr. 64 A; Par. suppl. gr. 1173 ἴσως τ^{ε}ῷ σώματι καὶ κατὰ.

Register.

1. Bibelstellen.

a) Wörtliche Zitate.

Exodus 23, 7 . . . . . 80 10
Matthaeus 1, 16 . . . . . 60 5, 8
Lukas 3, 23 24 . . . 60 9–11

b) Freiere Hinweise und Anspielungen.

Exodus 6, 23 25 . . . 54 28 f.
12, 19 . . . . 61 16
Ruth 1, 4 . . . . . 61 10
Jesaias 39, 7 . . . . . 79 21
Jeremias 14, 16 . . . . 79 19
Jeremias 52, 32 . . . . 80 2
Judith 14, 10 . . . . 61 10
Tobit 2, 3 . . . . . 79 19
Susanna 4 . . . . . 80 4
49 . . . . . 79 4
51 ff. . . . . 79 10 ff.
53 . . . . . 80 10
Matthaeus 1, 6 . . . . . 55 6 f.
1, 15 16 55 8 f. 59 3 f.
Lukas 3, 23 24 55 12 f. 59 5
3, 38 . . . . . 60 13 f.
I. Kor. 15, 12 f. . . . 56 18 f.

2. Eigennamen.

Ἀαρών 54 30
Ἀδάμ 60 13
Αἴγυπτος 61 11
Ἀμμανίτης 61 10
Ἀντίπατρος 60 20, 22 61 4
Ἀντώνιος 61 5
Ἀπόλλων 60 19
Ἀριστόβουλος 61 2
Ἀσκάλων 60 18
Ἀφρικανός 78 1, 3
Ἀχιώρ 61 10

Βαβυλωνία 79 18
Βαβυλώνιοι 80 2

Δαβίδ 55 7, 11, 18 59 2, 4
Δανιήλ 78 5 79 5 80 6

Ἑβραϊκός 61 9
Ἑβραῖοι 79 16
Ἑβραῖς 79 15
Ἐλεάζαρ 54 31
Ἐλισάβετ 54 29 (s. S. 32 f., 38 f.)
Ἕλληνες 61 8 79 16
Ἑλληνικός 79 13
Ἐσθᾶ (Ἐσθά) 59 16

Ἠλί (Ἠλεί) 55 12 59 5 f. 60 2 f. 62 11 f.
Ἡρώδης (Ἡρῴδης) 60 20 (Vater des Antipatros)
— (Sohn des Antipatros) 61 5, 12
— (Enkel des Antipatros) 61 7

Ἰακώβ 55 8 59 4 f. 60 1 f. 62 9 f.
Ἰδουμαῖοι 60 18, 22
Ἰουδαία 60 23
Ἰουδαϊκός 61 22
Ἰουδαῖοι 61 6 79 18 80 6
Ἰούδας 54 25 55 19
Ἰσραήλ 58 7 79 20
Ἰσραηλῖται 61 12
Ἰωακείμ 80 1, 3
Ἰωσήφ 55 9, 12 57 13 58 22 59 4 f. 60 4 f. 62 13, 14

Κωχαβά (Κωχαβᾶ Χωχαβά Χωχαβᾶ) 61 21

Λεϋί 54 26
Λουκᾶς 59 5 60 9

Ματθαῖος 60 8
Ματθάν 59 3 f. 62 9
Μελχί (Μελχεί) 59 5 f. 60 11 62 10
Μωαβῖτις 61 11

Ναασσών 54 28 s. S. 32 f.
Νάζαρα (Νάζωραι) 61 21
Νάθαν 55 11, 22 58 18 59 4 f. 62 10

Παλαιστίνη 60 18 61 3
Πομπήϊος 61 1

Ῥούθ 61 10
Σαλομῶν s. Σολομών
Σεβαστός 61 6
Σολομών 55 6, 23 58 18 59 2 f. 62 9
Σουσάννα (Σωσάννα) 78 1 79 3
Ὑρκανός 60 23 61 1
Φατιήλ 54 32
Φιλιστίων 79 9
(Χαλδαῖοι V) 79 18
Χριστός 53 18 54 1, 22 56 4, 8, 18, (20), 29
(Χωχαβά) s. Κωχαβά
Ὠριγένης 78 2

3. Wörterverzeichnis[1].

ἄγνοια 58 2
ἀγνώμων 78 4
ἀγνωσία 53 9
*ἄγω part. aor. m. ἀξάμενος 54 30 (ἀρξαμένου C) ἀγαγόμενος 59 14, 21
ἀδρανής (ὄμνος) 57 21
ἀθῷος (ἀθῶος codd.) 80 10
ἅδιος (ἀρχ)ιερεύς 54 1
αἶνος 56 7
αἰχμαλωσία 79 20
ἀκυρόω 60 7
ἀμαθία 57 30
ἀμάρτυρος 62 5
ἀμφιλαφής 80 4
κατ' ἀνάλυσιν 60 14 s. S. 47
ἀνάπαλιν 60 9
ἀναπόδεικτος 60 15
ἀνάστασις 56 13 58 10 ἀ. σπερμάτων 58 19
ἀναφαίνομαι 59 12 61 14
ἀναφέρομαι 61 10 κατὰ γένος ἐπὶ 59 19
ἀναφορά 60 13
ἀνέκλειπτος 58 12
ἀνίστημι (σπέρμα) 60 6 62 12
ἀντίγραφον 61 19
ἀντιγράφω 80 13
*ἀπειθέω (ὅτι) 53 20
*ἀπειλέω (σχισθῆναι) 79 13
ἀπολύω (ἀπολελυμένη) 59 15
ἀπόστολος 56 11
ἀπόφασις 79 4
ἀποφθέγγομαι 79 8
ἀρχεῖον 61 9
ἀσπάζομαι 78 6
*(ἀστραγαλωμένοι V) 79 19
ἄτεκνος 58 9, 19 60 2 62 11
βασιλικός 53 16 54 25 55 19
γειῶραι 61 16
γενεαλογέω 55 7
γενεαλογία 58 13 60 7 62 1
γνήσιον σπέρμα 57 11 58 8
γνησίως 58 14
δεσπόσυνοι 61 20
δευτερογαμία 58 19
*ἐκ δημοσίου συγγραφῆς 61 15
διὰ τοῦτο 55 5 s. S. 35 A.
διαδέχομαι 58 13 61 4
διαδοχή 58 8
διαθήκη (παλαιά) 79 17
διακόσμησις τῶν ὅλων 54 9
διαλλάσσω 80 12
*δίδωμι ppf. p. δέδοτο 58 10
διέστηκεν τῷ παντί 79 15
διήγησις 58 22
διϊσχυρίζομαι 56 15
δόγμα (συγκλήτου) 61 6
δολοφονέω 61 5
δοξολογέω 53 7 56 31
δοξολογία 56 8
δυσγένεια 61 13
εἰδωλεῖον 60 19
εἰκάζω 55 4
ἐκτίθεμαι (τὴν ἀληθῆ ἱστορίαν) 58 5
ἐμφέρομαι (τῇ γενεαλογίᾳ) 58 13 τῷ Δανιήλ 80 6

1) In dieses Verzeichnis sind aufgenommen: 1. solche Wörter, die überhaupt oder in der hier verlangten Bedeutung weniger häufig vorkommen; 2. einige für die Beweisführung des Africanus wichtige Begriffe. 3. Ein Sternchen * weist auf eine Besonderheit in der Formenbildung oder Syntax hin.

ἐναβρύνομαι 61 19
ἐναλλαγή (τῶν ὀνομάτων) 54 20 siehe S. 34 A. (59 1)
ἐντρέφω (τοῖς ἔθεσιν) 60 23
ἐξαριθμέομαι 60 8
ἐξηγέομαι 62 2
ἐξήγησις 62 3
ἐπαγγελία 58 11
ἐπαλλαγή (τῶν γενῶν) 59 1
ἐπαπειλέω 80 9
ἐπὶ πᾶσι 80 6
ἐπιμελής 61 17
ἐπιμελητής 61 3
ἐπίμικτος 61 11 (17)
ἐπιμιξία 53 14
ἐπιπλέκω 58 17
ἐπίπληξις 79 10
ἐπίπνοια 79 7
ἐπισημότερον 60 11
οἱ ἐπιστάμενοι 80 14
ἐπιφάνεια (ἀγγέλου) 79 6
ἐπιφοιτάω 61 22
εὐαγγελικός 53 5
εὐαγγελιστής 55 2 60 8
εὐγένεια 61 19
εὐγενής 61 14
εὐγνώμων 62 4
εὐνουχισμός 79 21
εὐτυχέω (ηὐτύχησεν χρηματίσας) 61 3

ἠχέω 80 13

Θεοσέβεια 54 19

ἱερατικός 53 14 54 27
ἱερόδουλος 60 20
ἱερωσύνη 54 23
*ἵνα (τοσαύτην σμικρολογίαν, ἵνα συνιστῶμεν) 54 20 58 11 s. μή
ἱστορέω 59 8 79 20
ἱστορία 53 5 58 5 61 8 78 1

*καὶ . . μὲν . . δὲ 57 28 60 7 s. S. 30 A.
*καλέω (τοῦτο καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα) 59 17
ἡ κατ' αὐτὸν γενεαλογία 60 7 s. S. 30 A.
κατάλογος (τῶν φυλῶν) 54 12
κατάλυσις 80 3
καταριθμέω 55 16 med. 59 2
καταρίθμησις 53 13
καταφέρω (γνήσιον σπέρμα καταφέρει ἐπὶ) 57 11
καταψευδομαρτυρέω 56 26 s. S. 43 A.
κεῖμαι (σκοποῦ κειμένου) 59 6
κηρύσσω 56 12
κίβδηλος 78 7
κλῆσις (προσετέθησαν κλήσει) 58 15
κομπάζω 57 27
*κρίνω (ὃς ἐκρίθη βασιλεύειν) 61 6 (περὶ θανάτου ἔκρινον, καὶ ταῦτα τῇ . . . γυναικί) 79 22
κρίσις 57 25
κρούω 61 13 80 13
κύριος 78 2 80 14
κυρίως 58 22

λαμβάνω (τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιήλ) 80 6
λεῦται 55 29
κατὰ λόγον 60 4

ἐν μέρει 59 13
μεταβάλλω 79 16
μεταλλάσσω 58 12
*μή 59 15 δέδοικε μὴ δοκοίη 57 1
μῖμος 79 9
μῖξις (τῶν γενῶν) 54 14
μοιχάομαι 79 11

νεωτερικός 79 1
νόημα 80 8
νόμος 58 8, 17
κατὰ νόμον 60 5, 11 (= ὡς ἐνομίζετο) 62 13
κατὰ νοῦν 80 16

*ὁ) Der Artikel fehlt z. B. 56 3, 5 79 15 (vor σχίσαι) 80 2, überschüssig 55 17 (τὸ γένος), der attrib. Genitiv steht oft prädikativ z. B. 54 13, 14, 21 58 7 59 1 61 14 79 20 80 12
ὁμομήτριος 59 14 60 2 62 11
ὁμοφωνέω 79 14
ὅραμα 79 5
*οὗ O C V = ποῦ 79 10

παιδοποιέομαι 54 33 59 14 εἰς ὄνομα ἀτέκνου 58 9

παιδοποιΐα 60 12
παλλακή 79 22
τῷ παντί 79 15
πάππος 59 12
*παρὰ τὴν πρῖνον 79 14
παραλαμβάνω τὴν γυναῖκα 60 3
πατριάρχης 54 15 61 16
περικοπή 78 7 80 5 80 11
περικόπτω 61 3
πλάνη 53 8
πλάσσω 55 31 79 1
πλατεῖα 79 19
*ποιέω (πεποίητο) 80 2
πολυπλόκως 58 22
πορίζομαι 57 7
πρεσβεύω 61 1
πρίω 79 12, 14
πρῖνος 79 11, 14
προκείμενος 61 22
προοδοιπορέω 80 7
προσαγορεύω 80 14, 15
προσήλυτος 61 10 (16)
πρόσκειμαι 80 11
προφητεία 78 5
*προφητεύω 79 5, 22 (προπεφήτευτο O C[1] πεπροφήτευτο C[c] V)
προφήτης 54 16 55 21, 27 79 4 80 7
προφητικός 79 7
πτωχεύω 80 8
πυκνόω 53 9
πως (θαυμασίως πως) 79 7 παραδοξότατά πως 79 8

ῥητόν 80 8
ῥιπτέω 79 19

οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς 60 16
σεμνότης 57 20
σκανδαλίζω 58 3
σμικρολογία θεοσεβείας 54 19
στραγγαλάω 79 19
σύγκειμαι 56 6
σύγκλητος 61 6
συζεύγνυμι 54 27
σῦλον 60 21
συμβάλλω (οὐδέν τι συμβαλλομένου τοῦ . . γένους αὐτῷ) 61 12
συνάφεια (πρὸς τὸ γένος) 61 21
*τὸ συνειδός 61 13
σύνθρονος 80 2
συνίστημι 54 24 55 2
συνοδία 80 15
συντίθημι (δόξαν οὐκ ἀληθῆ) 57 9
σύστασις 57 7, 14
σχεδιάζω 60 15
σχίζω 79 13, 15
σχῖνος 79 12, 15
σωτήριον γένος 61 21

τάξις 55 17
τετράρχης 61 7

ὑπάρχω (54 2) 58 21
ὑπερκόσμιος 54 6
*ὑπομιμνήσκω (λέγοντος τοῦ κυρίου) 80 10

φανητιάω 60 16
φέρομαι (τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ὕμνον ἀδρανῆ φερομένης) 57 22
φιλόω 60 23
φράσις 80 12
φύσις 58 8, 17
κατὰ φύσιν 60 4 62 13
φωνή 79 13

χαρακτήρ 80 12
χηρεύω 59 15, 20
χρηματίζω 61 4

ψευδολογία 57 6
ψευδολόγος 57 1

ὡς (οἱ ὡς γεγεννηκότες) 58 16

Addenda et Corrigenda.

Zu Seite 54 30 ἀρξαμένου C.
Seite 30 Anm. Zeile 20 lies: aus der kopulativen Verbindung.
Seite 61 16 lies γειώρας.
Seite 64 Zeile 9 von unten lies τὸ πρῖσαι.

ZUR

BARDESANISCHEN GNOSIS

LITERARKRITISCHE UND

DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

DR. **FELIX HAASE**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1910

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 4. BAND HEFT 4

34. BAND HEFT 4

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhalt.

Einleitung. Seite

a) Stand der literarischen Forschung 1
b) Quellen und Literatur 5
c) Stand der dogmengeschichtlichen Forschung 6
d) Aufgabe und Ziel der Untersuchungen 8

I. Literarkritische Untersuchungen.

1. Der Dialog »das Buch der Gesetze der Länder« 9
2. Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der »Gesetze der Länder«. Die literarischen Beziehungen 10
a) Die Angaben der Kirchenväter über die Dialoge des Bardesanes. Kritik ihrer Angaben 10
b) Das literarische Verhältnis der »Gesetze der Länder« zu verwandten Schriften 16
3. Die Thomasakten und ihre Lieder 50
4. Die pseudomelitonische Apologie 67
5. Die Glaubwürdigkeit der Quellen 72

II. Dogmengeschichtliche Untersuchungen.

6. Die bardesanische Theologie 76
a) Die Lehre von der göttlichen Natur 77
b) Die Lehre von der Weltschöpfung 78
c) Die Emanationslehre 80
d) Die Astronomie und Astrologie im Dienste der bardesanischen Lehre 82
1. Die Seelenlehre 83
2. Der Einfluß der Sterne auf den Menschen. Die Schicksalslehre 83
3. Anthropologie und Eschatologie 85
e) Christologie und Soteriologie 86
7. Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis 89
a) Die philosophischen Anschauungen 89
b) Die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung 91
c) Die dogmengeschichtliche und allgemein-geschichtliche Bedeutung 92
d) Die religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung 95
8. Ergebnisse 97

Einleitung.

a) Stand der literarischen Forschung. Der Archidiakon Tattam entdeckte im J. 1843 im syrischen Kloster der nitrischen Wüste mehrere HSS, die in den Besitz des Britischen Museums übergingen. Cureton erkannte im J. 1845 in einem Mskr. eine Schrift des Bardesanes von Edessa, in der er den angeblich von Eusebius, Theodoret und Epiphanius erwähnten Dialog »Über das Schicksal«, gerichtet an den Kaiser Markus Antoninus, wiedergefunden zu haben glaubte. Erst im J. 1855 erfolgte die Publikation unter dem Titel »Buch der Gesetze der Länder«, welchen das syr. Mskr. trug, im Spicilegium Syriacum; obgleich es Cureton nicht entging, daß nicht Bardesanes, sondern ein gewisser Philippus den Dialog niedergeschrieben hat, trug er kein Bedenken, ihn mit dem von den Vätern genannten zu identifizieren: »Das Werk trägt die Form eines Dialogs und behandelt den Lehrgegenstand, welcher der Abhandlung des Bardesanes zugeschrieben wird« (l. c. III). Der Dialog sei syrisch geschrieben und von den Schülern ins Griechische übertragen worden. Als Abfassungszeit legte er die Mitte des zweiten Jahrhunderts fest, weil (S. 30) von der vor kurzem erfolgten Eroberung Arabiens durch die Römer die Rede sei, und diese Eroberung unter Mark Aurel falle[1]. Die zwei langen Excerpte, die Eusebius in seiner Praeparatio evangelica VI, 10 bringt, hielt er für eine griechische Übersetzung des Originals. In den pseudoclementinischen Recognitionen sah er eine lateinische Übersetzung des Eusebius mit manchen Änderungen (l. c. IV). Cureton hat eine literarkritische Untersuchung nicht beigefügt; ohne die verschiedenen Probleme zu bemerken, hielt er den Dialog mit allen seinen Angaben für glaubwürdig.

1) Der Text sagt: ܐܬܡܬܠ = gestern.

A. Merx hat in seiner Untersuchung[1] ausführlich die literarischen Fragen behandelt. Auch er identifizierte das »Buch der Gesetze der Länder« mit dem Dialoge wider das Schicksal (l. c. 9 u. 115 ff). Er zeigte ferner (10), daß der von den Vätern angeblich einstimmig dem Bardesanes zugeschriebene Dialog unecht ist, da Bardesanes überall in der dritten Person erscheint, während der Verfasser, der von Bardesanes zweimal mit dem Namen Philippus angeredet wird, sich selbst fragend einführt. Als Originalsprache hält er unbedingt die syrische und beruft sich auf die Kunstausdrücke des Systems, die echt syrisch seien, während bei Übersetzungen aus dem Griechischen die griechischen Kunstausdrücke in philosophischen und theologischen Terminis entlehnt würden. Die Schrift sei in Darstellung, Stil und Gedanken ein Muster reiner und schöner syrischer Prosa (11). Eine ausführlichere Untersuchung widmet er der Feststellung der Abfassungszeit (13—21). Zunächst sucht er die Adressierung an Antoninus als falsch zu erweisen. Nach seiner Ansicht könne es nur Lucius Antoninus Verus sein, der gelegentlich des Partherkrieges im J. 165 nach Edessa kam; in diese Zeit müsse die Überreichung des Dialogs an den Kaiser und die angebliche Disputation mit Apollonius gefallen sein. Nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Chronicon Edessenum war aber damals Bardesanes erst elf Jahre alt! Ferner ist der Dialog ja gar nicht von Bardesanes, kann also auch nicht an den Kaiser gerichtet sein. Die Nachricht von der Überreichung des Dialogs sei aus der Analogie hervorgegangen. Justin, Athenagoras, Melito wandten sich an römische Kaiser; warum sollte der Philosoph Bardesanes, während der Anwesenheit des Kaisers, sich nicht an ihn als den Philosophen auf dem Kaiserthrone mit seiner Schrift gegen das Schicksal gewandt haben? Als weiterer Zusatz ergebe sich dann die Disputation mit Apollonius leicht. Die beiden Antonine sind dabei freilich verwechselt (S. 16, 17).

Nach dem Dialoge genieße Bardesanes bereits großes Ansehen und werde vom Verfasser Philippus »Vater« genannt. Darnach könne die Abfassungszeit kaum vor des Bardesanes dreißigstes Lebensjahr gesetzt werden. Da er (im Nachtrage

1) Siehe Literaturverzeichnis.

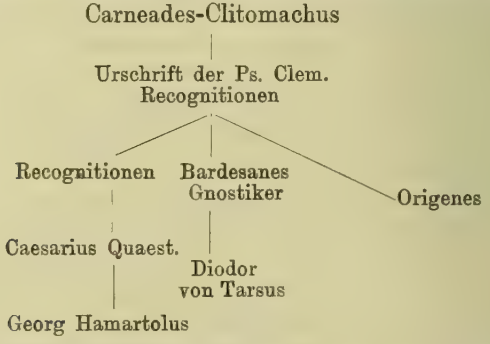
S. 130) die im Dialog erwähnte Eroberung Arabiens durch die Römer ins Jahr 195 verlegt, so ist dieses Jahr als terminus a quo zu bezeichnen. Merx glaubt ferner die Bekanntschaft des Bardesanes mit der Peschitta voraussetzen zu dürfen und hält die betreffenden Stellen bei Bardesanes als den ersten Beleg für deren Dasein (19, 20). In scharfsinniger Weise unterzieht er endlich (S. 88—114) das literarhistorische Moment einer Kritik und fragt: Wo ist das Original, im neunten Buche der Recognitionen oder bei Bardesanes de fato? Der Dialog ist das Original; Eusebius hat den Syrer übersetzt, die bardesanischen Stellen sind in den schon vorher abgeschlossenen Text der Recognitionen ziemlich ungeschickt hineingesetzt worden; diese Einschiebsel ziehen sich durch den ganzen Recognitionentext lib. 3, 5, 8, 9; sie sind überall leicht abzulösen, und der alte Text läßt sich an allen Stellen annähernd wiederherstellen (S. 113). Die alten Recognitionen sind älter als der Bardesanes-Dialog, eine Zeit für die Interpolation läßt sich nicht angeben.

A. Hilgenfeld gab in seinem »Bardesanes, der letzte Gnostiker« willkommene Ergänzungen zu Merx, stellte sich aber in den literarischen Beziehungen des Dialogs in vollständigen Gegensatz zu den Ergebnissen seines Vorgängers. Für die Chronologie wies er auf die mit dem Chron. Edess. übereinstimmenden wichtigen Zeugnisse des Jul. Africanus und der Philosophumena hin (S. 14), die Nachricht von der Überreichung des Dialogs an Antoninus hält er für eine Verwechslung einer Notiz bei Moses von Chorene: etiam ad Antoninum epistolam scribere ausus est (S. 18). Bardesanes habe an Elagabalus ein Schreiben gerichtet, als er durch die Entthronung seines königlichen Freundes Abgar in Bedrängnis geriet. Da man späterhin nur noch verworrene Kunde von dem Schreiben des Bardesanes an einen Kaiser Antoninus, sowie von seiner Verfolgung wegen des christlichen Glaubens hatte, so versetzte man dieses Schreiben in die Blütezeit der Antonine und ließ den Dialog, welcher seinen Namen trug, und der die gangbarste Schrift bei den griechischen Kirchenlehrern war, an M. Aurelius, oder auch an L. Verus gerichtet sein; ferner ließ man ihn mit seinem syrischen Landsmann Apollonius, dem philosophischen Lehrer Mark Aurels, in einen Wortwechsel wegen seines Christentums geraten. Als

Ursprache erklärte H. im Anschluß an Ewald und Land[1] die griechische. Er behauptete ferner, daß die Recognitionen die Quelle für den Dialog des Bardesanes seien, und daß dem griechischen Eusebiustexte die Priorität zukomme. Durch die Gegenüberstellung der Texte und ausführlichen Kommentar zu den einzelnen Stellen versuchte er den Beweis zu führen: »Die Recognitionen erweisen sich als ein geschlossenes Ganzes, obwohl eine ältere, vielleicht nicht einmal christliche Schrift gegen die Astrologie verarbeitet worden ist« (148, 150). Der Dialog gefährdet nicht die frühere Abfassung der Recognitionen, sondern bestätigt die weite Verbreitung und den tiefen Eindruck der »Wiedererkennungen« (151).

Eine gänzlich verschiedene Auffassung brachte Nau in seinen Schriften über Bardesanes[2]. Er stellte folgende Thesen auf (l. c. 1897, S. 3ff):

1. Der Dialog, der unter dem Namen »GL« bekannt ist, ist gar nicht der Dialog de fato. 2. Der syrische Text ist das Original; Eusebius hat nur eine ziemlich ungenaue Übersetzung gekannt; der Recognitionentext ist von Eusebius abhängig, und das 9. Buch derselben ist im 4. Jahrh. verfaßt (l. c. 1907, S. 531). Wir werden unten (§ 4) näher auf diese und andere Hypothesen eingehen. Den gegenwärtigen Stand der literarkritischen Forschung glaubt Fr. Boll[3] in folgender Tabelle als sicheres Ergebnis hinstellen zu können (für unsere Zwecke kürzen wir ab):



1) Gött. gel. Anz. 1856, S. 652; Anecdota syriaca 1862, Excurs p. 51.

2) Siehe Literaturverz. Schon Land hatte in seinen Anecdota syriaca 1862, Excurs p. 51) die Identifizierung unseres Dialogs mit dem des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης* bestritten. 3) l. c. 182.

Neben diesen Fragen über den Bardesanes-Dialog erheischen noch einige andere literarische Produkte, die bisher getrennt von der eigentlichen Bardesanesforschung betrachtet worden sind, eine Untersuchung: ich meine die apokryphen Thomasakten mit ihren lyrischen Bestandteilen und die sog. pseudomelitonische Apologie. Da die Literatur über diese Fragen einer eingehenden Kritik unterzogen werden muß, können wir hier auf eine weitere Ausführung verzichten.

b) Quellen und Literatur. Wir führen nur diejenigen Quellen und Literatur an, auf die wir durch Abkürzungen verweisen werden. Die Quellen sind vortrefflich und vollständig zusammengestellt bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 1, S. 184—190 und Nau, Bardesanes in der Patrologia Syriaca I 2: Scriptorum testimonia de Bardesanis vita, scriptis, doctrina p. 493—535. Die Richtigkeit der Citate kann leicht auf Grund der dort gegebenen Texte geprüft werden, so daß wir uns einen großen Teil des textkritischen Apparates ersparen können.

Ephraem ist citiert nach der römischen Ausgabe 1743 t. II, p. 437 ff (Sermones polemici adversus haereses). Die Acta S. Ephraemi t. III, p. I—LXIII. Die Carmina Nisibena ed. Bickell 1866.

Hahn = Bardesanes Gnosticus 1819.
Cureton = Spicilegium Syriacum 1855.
Merx = Bardesanes von Edessa 1863.
Hilgenfeld = Bardesanes, der letzte Gnostiker 1864.
Nau 1897 = Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue 1897.
Nau 1899 = Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays 1899.
Nau 1907 = Bardesanes. Patrologia Syriaca I 2, 1907, p. 492—657.
Harnack DG = Dogmengeschichte I^3.
Harnack I 1 od. I 2 = Geschichte der altchristlichen Literatur.
Lipsius = Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1883—1894.
Boll = Studien über Claudius Ptolemäus. Jahrb. f. klass. Philol. 21. Supplementbd. 1894.
Hort = Bardaisan. In: A Dictionary of Christian Biographie I, p. 250—260.

GL = Der syrische Dialog der Gesetze der Länder. (Bei Cureton, Merx, Nau.)
E = Die Eusebiusexcerpte bei Eusebius, Praep. evang. VI, 10 ff.
R = Der lateinische Recognitionentext. (Bei Cureton, Hilgenfeld.)

c) Stand der dogmengeschichtlichen Forschung. Strunz hat zum ersten Male zahlreiches Quellenmaterial über Bardesanes zusammengestellt, ohne es in kritischer und systematischer Weise zu verarbeiten[1]. Die erste neuere Monographie hat Hahn geliefert (s. Literaturverz.). Wohlvertraut mit der syrischen und arabischen Sprache, gab er auf Grund sorgfältig geprüfter Quellennachrichten ein Bild des Bardesanes, lieferte bei Besprechung desselben als Hymnendichters schätzenswerte Beiträge zur Metrik und Poetik der Syrer und zeichnete schließlich ein System seiner Lehrmeinungen, welches er als valentinianische Gnosis beurteilte. Kuehner[2] beschäftigt sich mehr mit der Astrologie; auch er sah in Bardesanes einen Gnostiker, der seine Anschauungen in ein astrologisches Gewand kleide. Durch die Entdeckung der GL veranlaßt, nahm Merx diesen Dialog als Ausgangspunkt für seine Darstellung: Bardesanes habe die charakteristische Lehre der häretischen Gnosis, den Dualismus und die Emanationstheorie, überwunden. Vom Dualismus sei Bardesanes auf dem Wege der Spekulation zum Monismus gelangt: Dem einigen, nur durch die immanente Heiligkeit gebundenen Gott sind die Creaturen unterworfen; diese sind alle durch Gottes Willen hervorgerufen und werden durch ihn geleitet. So nähere sich der Syrer dem alexandrinischen Clemens und dem Origenes, nur in der Christologie und in dem Nachhall valentinianischer Gedanken von den Syzygien und dem Pleroma bleibe er in der gnostischen Häresie befangen (S. 2. 3). Dagegen hat Hilgenfeld die bezeichnenden Grundeigentümlichkeiten des Gnostizismus noch bei dem letzten, bedeutendsten Gnostiker in ihrer ganzen Schärfe nachzuweisen gesucht (S. IX). »Gehört Bardesanes nun, wie die Kirchenväter sagen, der valentinianischen Schule an, so vertritt er dieselbe doch ... in ihrem anatolischen Zweige, welcher dem parsischen Dualismus weit näher stand als der abendländische

1) Historia Bardesanis et Bardesanitarum 1710.
2) Bardesanis gnostici numina astralia 1833.

oder italische Valentinianismus. Dieser Dualismus ist nur wenig milder als bei Marcion und Mani, zwischen welchen Bardesanes in der Mitte steht (S. 36). Auch im Emanatismus und in der Schicksalslehre erkennen wir den Syrer als einen Vertreter des anatolischen Valentinianismus (S. 58). In der Menschenschöpfung und besonders in dem Doketismus der Christologie trifft er mit Marcion und Mani wesentlich zusammen (S. 65). Die letzte Ketzerei des Bardesanes ist die Leugnung der Auferstehung des Leibes, welche er freilich mit allen Gnostikern gemein hatte« (S. 69).

Einen völligen Umschwung in der Lehrauffassung des Bardesanes suchten die Schriften Nau's herbeizuführen. Auf Grund einer Abhandlung des Firmicus Maternus und, wie Merx, ausgehend von dem Dialog der GL, unternahm er einen Rettungsversuch des Gnostikers. Er untersuchte die Ausdrücke des Dialogs, welche den Bardesanes als Gnostiker erscheinen lassen, und suchte nachzuweisen, daß alle diese inkriminierten Ausdrücke zurückzuführen und zu erklären seien aus der Astronomie und Astrologie. Die Astrologie sei aber im Orient als ein Verbrechen und als Heidentum betrachtet worden; man habe die klaren Texte, welche astrologischer Natur seien, verkannt und mit ein wenig Phantasie und viel Gelehrsamkeit darin fremde Ideen gefunden, die man gnostische Irrtümer nannte (l. c. 1899 p. 20). Die ersten Autoren, die von Bardesanes sprechen, auch Ephraem, werfen dem Syrer nur astrologische Irrtümer vor. Bardesanes ist Astrologe und Naturphilosoph, aber kein Gnostiker. Der auf die Dichtkunst seines Landsmannes eifersüchtige Ephraem habe gegen seinen Gegner leidenschaftliche und aus Unwissenheit stammende Vorwürfe erhoben (l. c. 12): der Gnostizismus des Bardesanes sei a priori construiert und in seine Lehren hineininterpretiert (S. 16). In der Patrologia syriaca formuliert Nau (p. 535) sein Urteil über Bardesanes jedoch weit vorsichtiger, als man es nach seiner Kriegserklärung der Jahre 1897 und 1899 vermuten sollte: Si gnosticorum nomen ferunt quicumque scientias paganorum in dogma christianum transferre studuerunt primis nostrae aetatis saeculis, gnosticus quidem fuit Bardesanes; si vero gnostici nota non inuritur nisi deliramentis dualismi et emanationum, verbis eius et antiquis auctorum testimoniis mature perpensis, Bardesanes ipse — quidquid de eius discipulis sentiatur — gnosticus fuisse non videtur. Diese Hypothesen fanden

Beifall bei Duval: »In dem Buche über das Schicksal erscheint Bardesanes als Christ, dessen Orthodoxie ebenso gut ist wie die der späteren Syrer, z. B. des Aphraates« (Littérature syriaque 1907, p. 240).

Zur Systematik der Lehre des Gnostikers hat Karl Macke schätzenswerte Beiträge geliefert, indem er die dem Bardesanes zugeschriebenen Lieder in den Thomasakten in Zusammenhang und Einklang zu bringen suchte mit dem von Ephraem Überlieferten[1].

d) Aufgabe und Ziel der Untersuchungen. Aus dem Vorausgegangenen ergibt sich Aufgabe und Ziel. Zunächst sind die controversen literarischen Fragen zu untersuchen: 1. Der Dialog der GL und sein literarisches Verhältnis zu anderen Schriften; 2. Die problematischen Schriften des Bardesanes, a) die Thomasakten und ihre Lieder, b) die pseudo-melitonische Apologie. 3. Es muß eine Bewertung des gesamten Quellenmaterials zur Beurteilung der bardesanischen Gnosis gegeben werden. Hier müssen besonders die methodischen und hermeneutischen Regeln begründet und betont werden, um sämtliche Urteile, auch solche hypothetischer Art, auf eine sichere und unanfechtbare Basis zu stellen.

Im zweiten Teile handelt es sich um die Würdigung der bardesanischen Gnosis in dogmengeschichtlicher Hinsicht. 1. Es muß versucht werden, aus den kritisch gesichteten Texten die Lehren des Bardesanes zu ermitteln und zu erklären. 2. Die Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis sind festzulegen, nämlich: a) die philosophischen Anschauungen, b) die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung, c) die dogmengeschichtliche und allgemeingeschichtliche Bedeutung, d) die religions- und kulturgeschichtliche Wertung.

Die Untersuchungen haben nicht den Charakter einer Monographie und machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch; nur die controversen Fragen sind behandelt worden. Einen Einblick in diese gaben die obigen Referate.

---

1) s. Literatur. Duval 237 und Hort l. c. haben nicht unrecht, wenn sie behaupten, daß die deutschen Gelehrten die Lehre des Bardesanes nach den Theorien Valentinians und anderer Gnostiker reconstruiert hätten.

I. Literarkritische Untersuchungen.

1. Der Dialog »das Buch der Gesetze der Länder«.

Zur Orientierung dürfte ein Inhaltsüberblick willkommen sein. Mehrere Schüler des Bardesanes besuchen »ihren Bruder Schemaschgram«; auch ihr Lehrer Bardesanes kommt dorthin und hört sie schon draußen eifrig disputieren; sie sind unwillig über ihren Kommilitonen Awida, der das Dasein Gottes leugnet und darüber spottet, daß, wenn ein Gott ist, er die Menschen als sündhafte Geschöpfe erschaffen habe. Die Opponenten rufen ihm auf seine Einwürfe nur fortwährend zu: Glaube, glaube und du wirst alles wissen können; Awida dagegen sagt: Ich kann nicht glauben, wenn ich nicht vorher überzeugt bin. Bardesanes gibt seinem Lieblingsschüler (er nennt ihn seinen »Sohn«) eine sanfte Zurechtweisung und methodische Grundregeln für seinen Forschungseifer; dann sucht er ihn durch eine Art psychologischen Gottesbeweises — die Gottlosen sind allen Ängsten unterworfen — auf die Grundlage des Glaubens zu stellen; er führt den Beweis, warum uns Gott nicht die Naturanlage, nicht sündigen zu können, hat verleihen dürfen: der Mensch wäre dann wie eine Harfe, die ein anderer spielt. Gott hob durch die Ausstattung mit freier Selbstbestimmung den Menschen über viele Wesen und machte ihn den Engeln gleich. Die Elementarwesen (Sonne, Mond, Tierkreis und die übrigen Wesen) müssen den ihnen gegebenen Gesetzen folgen, sind jedoch nicht ganz ihrer natürlichen Beschaffenheit beraubt, sondern haben noch einige selbständige Gewalt. Awida sieht die Tatsache der freien Selbstbestimmung des Menschen ein, aber er behauptet, die den Menschen gegebenen Gesetze seien zu schwer, um sie erfüllen zu können. Dem gegenüber führt Bardesanes aus: Selbst der arme, kranke und alte Mensch kann das Sündhafte meiden, da die hierzu notwendigen geistigen Willensakte nicht von der körperlichen Kraft abhängen, sondern unter das Willensgebiet der Seele fallen. Die Gebote sind ferner leicht zu erfüllen, denn es handelt sich ja nicht um physische Anstrengungen, sondern um Gutestun, welches freudiges Wohlgefallen in der Seele jedes Menschen auslöst. Die Sünde ist kein Produkt des Naturtriebes, sonst

müßten alle Menschen sündigen. Die Tätigkeiten, die aus der Naturbestimmtheit des Menschen hervorgehen, hat der Mensch mit den Tieren gemein, in den geistigen Dingen aber tun die Menschen, was sie wollen, als Freie, als Herrscher. Auch von dieser These sind die Schüler überzeugt; als letzten Einwand gegen die freie Selbstbestimmung führen sie die Lehre der Astrologen von der Schicksalsbestimmung an. Bardesanes gibt die Existenz eines Schicksals zu, weil die Erfahrung dies bestätige. Aber er erklärt, daß ebenso, wie die Naturbestimmtheit begrenzt ist, auch das Schicksal nicht über alle Dinge Gewalt hat. Das Schicksal stammt in letzter Linie von Gott. Die Geister verändern sich nämlich bei ihrem Herabgehen in die Seele und ebenso die Seelen bei ihrem Herabgehen in die Leiber, und diese Veränderung wird bewirkt von dem Schicksal oder der Gestirnconstellation. Das Schicksal vermag die Naturbestimmtheit nicht aufzuheben, aber es kann sie fördern und unterstützen, hemmen und hindern. Wenn die Naturbestimmung von ihrem geraden Wege abgelenkt wird, so geschieht dies vermöge des Schicksals. Ebenso wird auch die freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen durch das Schicksal verdrängt. Diejenigen, die sündigen, tun es aber nicht wegen des Schicksals und Fatums, denn sonst müßten die Menschen das, was die Sterne durch ihre Stellung und ihre Zahlen bestimmen, auf der ganzen Erde gleichmäßig ausführen. Auf Grund zahlreicher Belege der Ethnologie führt Bardesanes den Nachweis, daß die Menschen unter gleicher Gestirnconstellation in ihrem sittlichen Leben und Handeln verschieden sind, daß sowohl Naturgesetz als Fatum den Menschen nicht zum ethischen Handeln zwingen, sondern daß lediglich die freie Selbstbestimmung gute und schlechte Menschen hervorbringt.

2. Echtheit und Glaubwürdigkeit der GL. Die literarischen Beziehungen.

a) Die Angaben der Kirchenväter über die Dialoge des Bardesanes. Kritik ihrer Angaben.

Eusebius h. e. 4 30 berichtet: Unter den zahlreichen gelehrten Dialogen des Bardesanes befindet sich auch *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος*. Da er nun

in praep. ev. VI, 9ff lange Excerpte gibt, in denen vom Schicksal die Rede ist, so lag es für eine flüchtige Betrachtung nahe, in diesen Excerpten Teile des oben genannten Dialogs wiederzusehen. Als nun der Dialog der GL aufgefunden wurde, in welchem sich die Eusebiusstellen mit geringen Veränderungen vorfanden, identifizierte man ihn mit dem von Eusebius h. e. 4 30 genannten. Da die Unechtheit des Dialogs der GL sicher erwiesen und damit eine Überreichung an einen Kaiser unmöglich wurde, verkündete Merx als ebenso auffallendes als wichtiges Ergebnis: Der von den Kirchenvätern einstimmig dem Bardesanes zugeschriebene Dialog ist unecht und nicht von Bardesanes. So wäre uns denn durch den glücklichen Fund der nitrischen Handschriften ... die Gelegenheit gegeben, eine literarische Notiz der Kirchenväter urkundlich zu controllieren und uns zu überzeugen, daß man ihrer Genauigkeit und ihrem kritischen Blicke in solchen Dingen nicht trauen darf, und diese Wahrnehmung ist um so wichtiger, als gerade diese Schrift ihnen nicht nur durch Hörensagen bekannt war, sondern ihnen vorgelegen hat und von ihnen ausgeschrieben ist (l. c. S. 10). Aber nicht die Kirchenväter sind an diesem Irrtum schuld, sondern die modernen Historiker, wie schon Nau[1] und Harnack[2] bemerkt haben. Bei den Kirchenvätern findet sich nirgends eine Notiz, daß Bardesanes den Dialog der GL, wie er uns jetzt syrisch vorliegt, verfaßt habe, geschweige davon, daß er ihn selbst geschrieben und dem Antoninus gewidmet habe. Eusebius sagt nämlich vor der Citierung der Stelle in Praep. ev. VI, 9: *Παραθήσομαι δέ σοι καὶ τῶνδε τὰς ἀποδείξεις ἐξ ἀνδρὸς, Σύρου μὲν τὸ γένος ..., Βαρδησάνης ὄνομα τῷ ἀνδρὶ, ὃς ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑταίρους Διαλόγοις, τάδε πημνημονεύεται φάναι.* Darnach unterscheidet er ganz deutlich den Dialog mit seinen Schülern, aus dem er citiert, von demjenigen an Antoninus, den er h. e. 4 30 erwähnt. Eusebius und die anderen Historiker (Epiphanius, Theodoret) haben ferner nirgends die Behauptung aufgestellt, der Dialog der GL sei dem Antoninus gewidmet[3]. Hat Bardesanes überhaupt

1) Nau (1899, p. 10; 1907, p. 527 f).

2) Harnack II 2, S. 130, 131. Trotz der Untersuchungen von Nau hält man immer noch an dem «hartnäckigen Urteil» fest.

3) cf. Nau (1897, p. 3).

einen Dialog dem Antoninus gewidmet und wer ist unter diesem Namen zu verstehen? Hat er ferner außer dem von Euseb. pr. ev. VI excerpierten Dialog noch einen *περὶ εἱμαρμένης* geschrieben, wie Euseb. h. e. 4 30 meldet? Bardesanes sagt in GL selbst, er habe einst die Kunst der Chaldäer, d. h. die Sterndeuterei eifrig gepflegt und geliebt und er habe darüber auch ein Buch geschrieben, aus dem er folgendes citiert: Es strebt die menschliche Seele darnach, das zu wissen, was viele nicht erkennen; und jene [die Sterndeuter; er spricht in seinem jetzigen, astrologiefeindlichen Sinne] bemühen sich darum [um diese Erkenntnis]; alles was sie tun, ob Schlechtes oder Gutes, und von allem was geschieht, in Reichtum und Armut, in Krankheit und Gesundheit und in schwachen Körpern, glauben sie, daß es ihnen zustoße infolge der Herrschaft der Sterne, welche die Sieben heißen, und daß sie von diesen geleitet würden[1]. Kann diese Schrift die von Euseb. h. e. 4 30 genannte *περὶ εἱμαρμένης* sein? Eine Schwierigkeit zu dieser Annahme bietet das Prädikat *ἱκανώτατος*, das Eusebius diesem Dialog gibt und welches er dem ganzen Zusammenhange nach nicht geben durfte; denn mit Recht sagt Merx (S. 117): *ἱκανώτατος* kann ihm, der sich in praep. ev. als erbitterter Gegner der Astrologie zeigt, ein Dialog, der die entsittlichende und religionsfeindliche Astrologie verteidigt, nimmermehr sein. Aber woher wissen wir denn, daß Eusebius den Dialog des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης* kennt? Das argumentum e silentio scheint mir hier einen vollkräftigen Beweis zu liefern. Hätte nämlich Eusebius diesen

1) l. c. p. 565: scio esse homines qui Chaldaei vocantur, et alios qui sententiam huius artis dilexerunt, sicut etiam ego olim eam dilexi. Quemadmodum a me dictum est alio loco: Desiderat anima hominis . . . Merx sucht dieses Geständnis des Bardesanes, er habe einst ein astrologiefreundliches Werk geschrieben, durch ein philologisches Hilfsmittel zu beseitigen. Er übersetzt إعلمنك mir wurde (an einem anderen Orte) gesagt; er muß selbst zugeben, daß die dativische Fassung des ك bei passiver Form unwahrscheinlich ist; Cureton, Land, Hilgenfeld und Nöldeke [in den textkritischen Anmerkungen zu Nau (1907) S. 565] erklären einstimmig diese Übersetzung als unrichtig. Merx' Zweifel, daß selbst die Übersetzung »von mir ist gesagt worden« eine frühere Schrift nicht notwendig erfordere, da ja die gesprochenen Worte nicht notwendigerweise aufgeschrieben zu sein brauchen, wird durch den Zusammenhang und den Sprachgebrauch als unwahrscheinlich erwiesen.

Dialog an Antoninus gekannt, so ist es unbegreiflich, daß er nichts mitteilt als den Titel; es ist noch unbegreiflicher, daß er bei seinen Ausführungen über das Schicksal den »sehr gelehrten« Dialog an einen Kaiser nicht verwendet[1], sondern einen Dialog mit seinen Schülern benutzt. Seiner Meinung nach, die wir aus dem Prädikat ἱκανώτατος ableiten können, war der Dialog an Antoninus ein astrologie-feindlicher und mußte sich dann mit dem praep. ev. excerpierten inhaltlich decken. Ein weiteres Argument für die Behauptung, Euseb habe den h. e. 4 30 erwähnten Dialog gar nicht gekannt, liefert der Titel: διάλογος περὶ εἱμαρμένης. Die Präposition περὶ in Construction mit dem Genetiv hat meist die Bedeutung im Interesse, zur Verteidigung, zum Schutze für etwas, aber nie die Bedeutung »gegen«[2]. Bei Epiphanius und Theodoret, die einen Dialog κατ' εἱμαρμένης nennen, läßt sich die Interpretation durch philologische Hilfsmittel nicht so sicher führen[3]. Gewiß ist dieses philologische Argument kein stringent beweisendes, da möglicherweise der Titel »Über das Schicksal« allgemein gefaßt ist und es unentschieden läßt, ob der Inhalt sich zu Gunsten oder Ungunsten des Schicksals ausspricht. Aber volle Beweiskraft für die Behauptung, daß Eusebius den h. e. 4 30 genannten Dialog nicht gekannt hat, liefert die Widmung des Dialogs an Antoninus, wenn wir unter diesem den Mark Aurel verstehen. Man hat schon vielfach vergeblich Scharfsinn auf die Lösung der Frage verwendet, wer dieser Antoninus sein möge, und man wird dieses Rätsel auch nie lösen, wenn man den Angaben der Kirchenväter folgen und diese auf einen Namen vereinen will. Es stehen uns drei Antonine zur Wahl: Lucius Antoninus Verus, Mark Aurel, und M. Aurelius Antoninus Pius oder Elagaba-

1) Es muß nochmals betont werden, daß den GL und Euseb. praep. ev. kein Dialog an Antonin zugrunde gelegen haben kann, weil der Dialog eben nicht von Bardesanes stammt. Daß jemand eine von anderen verfaßte Schrift einem Kaiser widmen soll, kann mit gutem Recht als eine fast unmögliche Behauptung bezeichnet werden, obwohl letztere in verschiedener Variation immer wiederholt wird.

2) Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae t. 6, p. 769.

3) l. c. 4 p. 1010: κατὰ hat meist die Bedeutung »gegen«, selten »über«. Zu der auffälligen Tatsache, daß Epiphanius und Theodoret einen anderen Titel haben, s. unten S. 16.

lus[1]. Der erste Antoninus, der gelegentlich des Partherkrieges im Jahre 165 nach Edessa kam, kann nicht der Adressat gewesen sein, denn damals war Bardesanes elf Jahre alt[2]. Aus dem Zusatze bei Euseb., ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψει läßt sich allein eine bestimmte Zeit nicht festlegen, da wir keine zuverlässigen Zeugnisse über die Zeit jener Verfolgung haben. Nach Epiphanius habe Bardesanes nach dem Tode seines Freundes Abgar bis in die Zeit des Antoninus Verus (Elagabal) gelebt und mit dessen Begleiter Apollonius eine Disputation gehabt, in der er das Ansinnen, von seinem Glauben abzufallen, entschieden zurückwies. Porphyrius weiß, daß Bardesanes mit den indischen Gesandten, die zu Antoninus (Elagabalus) aus Emesa kamen, eine Unterredung hatte; Moses von Chorene berichtet von einem Antoninus, an den Bardesanes einen Brief zu richten gewagt hat. Darnach ergibt sich, daß nur Eusebius (und Hieronymus, sein Compilator) von einem Dialoge an Antoninus περὶ εἱμαρμένης etwas weiß, daß die übrigen nur von einem Dialoge κατ' εἱμαρμένης ohne jede Adressierung (der Awida bei Epiphanius ist der im Dialog bekämpfte Gegner) wissen. Der Antoninus Elagabalus bei Epiphanius hat mit dem Adressaten bei Eusebius gar nichts zu tun. Kann Bardesanes überhaupt an Elagabal einen Dialog über das Schicksal gerichtet haben? Man wird kaum folgendem Dilemma entrinnen können: Einen Dialog zu Gunsten des Schicksals (περὶ εἱμαρμένης bei Euseb. h. e. 4 30) kann Bardesanes damals nicht geschrieben haben; denn dieser fiele dann in die Zeit von 216—220, die letzte Lebensepoche des Syrers († 222). Wie könnte er dann in GL behaupten, daß er »olim« die astrologie-freundliche Schicksalstheorie vertreten habe?[3] Nehmen wir den andern Fall, daß Bardesanes einen Dialog gegen das Schicksal an Elagabal geschrieben habe (κατ' εἱμαρμένης bei Epiphanius und Theodoret), so ist zunächst der Titel bei Euseb. περὶ ... irreführend;

1) Merx S. 13 ff, Hilgenfeld S. 16 ff, Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865 hatte auch noch den Caracalla genannt, S. 24.

2) Hilgenfeld S. 11, Merx S. 14; vgl. auch oben S. 2. Besonders der Antoninus und sein Freund Apollonius bereiten große Schwierigkeiten (bei Epiphanius).

3) Nau 1907, p. 565. Dasselbe bestätigt Ephraem.

zweitens ist es ganz unerklärlich, warum Epiphanius und Theodoret (der die Dialoge in der Hand gehabt haben will) nichts von der Adressierung an Elagabal wissen, daß Euseb. in Praep. ev. nicht den Dialog an den Kaiser excerpiert, sondern einen Dialog mit den Schülern. Und wenn dieser Dialog mit den Schülern an Antonin gerichtet war, warum gibt ihm dann Euseb in Praep. ev. nicht den Titel wie in h. e. 4 30, warum sagt er, daß er aus einem Dialoge mit den Schülern etwas vorlegen will und nicht aus dem Dialoge an Antonin? Dies hätte doch seinen Excerpten viel größeres Ansehen gegeben. Warum sagen die GL, die höchst wahrscheinlich einen echten Dialog des Bardesanes bearbeitet haben, nichts davon, daß ihnen ein berühmter Dialog »an einen Kaiser« vorliegt? Aus der Erwähnung des Apollonius, des Begleiters des Antoninus (bei Epiph.) kann noch viel weniger auf Elagabalus geschlossen werden. Denn wenn wir unter diesem den Stoiker verstehen, den Antoninus Pius aus Syrien zur Erziehung des Mark Aurel berief, wenn wir diese Berufung ca. 140—150 ansetzen und den gelehrten Stoiker zur Zeit der Berufung auch erst 30 Jahre alt sein lassen, so war er zur Zeit Elagabals nahe an 100 Jahre alt. Und in diesem Alter soll er nach Epiphanius eine Orientreise machen und mit Bardesanes disputieren? Eine in allen Punkten annehmbare Erklärung aller Probleme ergibt sich, wenn man den zweiten Antoninus, Mark Aurel, als Adressaten annimmt, wie es schon Hieronymus getan hat. Bardesanes war damals anfang der zwanziger Jahre, und der junge Gelehrte hat seiner Verehrung für den Philosophen auf dem Kaiserstuhl durch die Widmung eines Werkes, welches ein recht zeitgemäßes und im synkretistischen Rom beliebtes Thema behandelt, Ausdruck gegeben. Es war dies der Dialog »über das Schicksal«, welchen er selbst in den GL erwähnt und von dem Euseb ganz richtig den Titel *περὶ εἱμαρμένης* h. e. 4 30 wiedergibt, aber dessen Inhalt er nicht kennt, wie er durch das Prädikat *ἱκανώτατος* zeigt[1].

Die von Euseb. erwähnte Verfolgung (durch M. Aurel) kann

1) Sämtliche Schwierigkeiten und alle Untersuchungen wären natürlich am besten beseitigt, wenn man den Antoninus als Schreibfehler für Awida auffaßt. Aber sollte die Widmung an den Kaiser ganz aus der Luft gegriffen sein?

auch den äußeren Anlaß gegeben haben; eine Disputation mit seinem Landsmanne Apollonius ist ganz gut möglich.

Wir sagten schon oben, daß Epiphanius und Theodoret nie von einer Schrift *περὶ εἱμαρμένης*, sondern nur von einem Dialog *καθ' εἱμαρμένης* mit seinen Schülern sprechen. Aus dem Zusammenhange wird es wahrscheinlich, daß in diesen Dialogen Bardesanes eine astrologie-feindliche Richtung vertritt. Epiphanius sagt nämlich: *ὃς πολλὰ Ἀβειδὰν τὸν ἀστρόνομον κατὰ εἱμαρμένης ψέγων συνελογίσατο;* Theodoret nennt unter den Dialogen, die er in der Hand gehabt hat, diejenigen *κατὰ εἱμαρμένης καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν*. Nun ist unser Dialog der GL und derjenige bei Euseb. praep. ev. ein Dialog des Bardesanes mit seinen Schülern, es wird darin das Schicksal bekämpft, der astronomische Gegner heißt Awida; liegt es also nicht nahe, in dem von Epiphanius und Theodoret erwähnten Dialog *καθ' εἱμαρμένης* den bei Euseb praep. ev. excerpierten zu sehen und in GL das unversehrte Original wiederzufinden? Leider zeigt die Vergleichung des Textes der GL mit dem des Eusebius, daß wir nicht in einem, gleichviel welchen Texte eine bloße Übersetzung haben, wie dies bisher fast alle Forscher, die sich mit dem Problem beschäftigt haben, annahmen[1]. Auch die Annahme einer »freieren« Übersetzung löst die Rätsel nicht. Wir können erst nach der literarkritischen Untersuchung eine Lösung geben.

b) Das literarische Verhältnis der GL zu verwandten Schriften.

Die bisherigen Untersuchungen (vergl. § 1) haben entweder GL an die Spitze gestellt und daraus den Eusebius und die Recognitionen abgeleitet oder umgekehrt den Recognitionen die Priorität zugesprochen. Bei schwierigen Stellen, die nicht in das Schema paßten, half man sich mit der Annahme einer freieren Übersetzung, man verteidigte sich mit Gründen oft sehr subjektiver Natur[2], oder aber man berücksichtigte nur diejenigen

1) Merx, Hilgenfeld, Nau, Harnack. Nur Waitz hat eine »compliciertere Hypothese«, die sich allerdings der unsrigen mehr nähert.

2) Dies fällt besonders bei Hilgenfeld auf: Was der syrische Dialog schließlich hinzufügt, ist offenbar vom Übel (S. 126). Was beide Texte des Dialogs ... mitteilen, kann füglich entbehrt werden (S. 127). Der syrische

Stellen, welche die betreffende These bewiesen[1]. Stellt man hingegen eine Synopse sämtlicher Texte auf, so zeigt sich sofort die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit der bisherigen Betrachtungsweise. Erschwert wird die Aufgabe dadurch, daß der griechische Text der Recognitionen verloren gegangen ist. Indes läßt sich mit Hilfe der Quaestionen des Caesarius mitunter vermutungsweise auf die griechische Textgestalt der Recognitionen schließen. Wir werden an den entsprechenden Stellen den Text des Caesarius hinzufügen; den Text vollständig beizufügen, wie es Hilgenfeld getan hat, erscheint nicht nötig, da er sich sonst durchweg mit dem lateinischen Recognitionentexte deckt, bzw. an einigen Stellen Abkürzungen oder lediglich paraphrasierendes Sondergut hat; zur Förderung des literarischen Problems dient der Caesariustext nur an den oben bezeichneten Stellen. Bezüglich der Aufstellung unserer Synopse sei bemerkt, daß wir nur die von einander abweichenden Stellen mit der zum Verständnis nötigen Verbindung gegenüberstellen und größeres Sondergut inhaltlich wiedergeben. Die erste Stelle ist nur bei Eusebius und in den GL enthalten.

Nr. 1.

GL (Nau 558)	Eusebius Praep. ev. VI 10 1–6.
Die allgemeinmenschlichen Funktionen gehören zur Naturbestimmtheit des Menschen.	
Haec quia ad naturam pertinent apud homines reperiuntur; et non apud omnes homines, sed etiam apud omnes bestias, quae animam habent et quaedam ex eis etiam apud arbores, hoc est enim opus naturae, quae unumquodcumque facit et producit et statuit secundum quod iussum est. Haec autem natura reperitur etiam servata	*καὶ τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου καὶ παντὸς ἀλόγου ζώου. καὶ τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ψυχικὰ ὄντα καὶ διόλου κατὰ συμπλοκὴν γεγενημένα, διόλου σχεδὸν κατὰ φύσιν φέρεται.*

Text hat einen entbehrlichen Zusatz (130), kann noch weniger ursprünglich sein (131).

1) Besonders Nau 1907 ist diesem Fehler unterlegen.

ab animalibus in eorum operibus. Diese Naturbestimmtheit findet sich auch bei den Tieren.

leo carnem manducat secundum naturam suam ...

λέων σαρκοφαγεῖ καὶ ἀμύνεται, εἴ τι ἀδικηθῇ.

ovis herbam manducat secundum naturam suam, omnes boves herbam manducant.

ἀμνάδες χορτοφαγοῦσι καὶ κρεῶν οὐχ ἅπτονται καὶ ἀδικούμεναι οὐκ ἀμύνονται καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος πάσης ἀμνάδος.

Biene

Cum formica coacervet commeatum in aestate ita ut eo nutriatur in hieme.

Scorpio calcem ferit ...

σκόρπιος γῆν ἐσθίει .... κέντρῳ ἰοβόλῳ πλήσσων· μύρμηξ κατὰ φύσιν οἶδε χειμῶνος παρουσίαν καὶ δι' ὅλης θερείας κάμνων, ἀποτίθεται ἑαυτῷ τροφάς.

Biene

Nun weichen die Texte ganz erheblich ab. In GL folgt in Form einer Zusammenziehung der Satz: Alle Tiere halten ihre Naturbestimmtheit fest. Die Grasfresser fressen kein Fleisch, die Fleischfresser kein Gras. Die Menschen bewahren zwar in den leiblichen Dingen ihre Naturbestimmtheit, in den geistigen Dingen aber handeln sie als Freie. Bei Eusebius dagegen haben wir eine detaillierte und spezifizierte Schilderung: »Ich könnte euch noch viele Beispiele vorführen, doch genügen die erwähnten zum Beweise meiner These, (folgt etwas ausführlicher der obige Gedanke bei GL). Nun folgt nochmals ausführlich der Beweis, daß der Mensch nach freiem Willen sich sein Leben gestaltet und diese Freiheit dem Zwange nicht unterworfen werden kann.

Sunt enim ex eis qui carnem manducant ..., et sunt qui distinguunt alimenta carnis, et sunt ex eis qui carnem animalis anima in qua est, non manducant. Sunt ex eis qui se coniungunt cum suis matribus et

πόσοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα τῶν Ἀλαναίων, ὡς τὰ ἄγρια ζῶα κρεοβοροῦσιν ... καὶ οὐ διὰ τὸ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ θέλειν. ἄλλοι κρεῶν οὐ γεύονται ὡς τὰ ἥμερα ζῶα, ἄλλοι ἰχθυοφαγοῦσι μόνον.

cum suis sororibus et cum suis filiis, et sunt etiam qui ad feminam ipsimet non appropinquant.

Sunt qui ulciscuntur sicut leones et sicut tigres, et sunt qui, sicut scorpiones, nocent ...

ἕτεροι δὲ ἰχθύων οὐ γεύονται, οὐδ' ἂν λιμώσσουσιν. οἱ μὲν ὑδροποτοῦσιν, οἱ δὲ οἰνοποτοῦσιν, οἱ δὲ σίκερα πίνουσι. καὶ ἁπλῶς πολλὴ διαφορὰ βρωμάτων καὶ ποτάτων ἐν τῇ ἀνθρωπότητι, μέχρι καὶ ἐν τῇ τῶν λαχάνων καὶ ὀπωρῶν βρώσει διαφερόμενοι. ἀλλὰ καὶ οἱ μὲν ὡς σκόρπιοι καὶ ὡς ἀσπίδες, ... ἀδικοῦσιν· οἱ δὲ ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἀδικούμενοι ἀμύνονται. ἕτεροι δὲ ὡς λύκοι ἁρπάζουσι καὶ ὡς γαλαὶ κλέπτουσι·

Bei Eusebius folgt nun als Schluß: Daraus geht hervor, daß der Mensch nicht nur nach seiner Naturbestimmung, die ihre bestimmten Grenzen hat, handelt, sondern auch nach der freien Selbstbestimmung.

Nau hat die ganze Stelle, die über die Fragen der Priorität einen sichereren Beweis gibt als die folgenden Stellen, gar nicht zu einem Vergleiche herangezogen[1].

Daß Eusebius an dieser Stelle nicht GL benutzt haben kann, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Das Sondergut bei E ist nicht bloße Paraphrase des Syrers, sondern enthält meist Neues und dem Thema Entsprechendes. 2. Der Grieche schildert viel anschaulicher und lebendiger, besonders tritt dies bei der Anführung der Natureigentümlichkeiten der verschiedenen Tiere hervor. 3. Die ursprüngliche Form des Dialogs ist bei E viel besser gewahrt als in GL. So sagt der Grieche: Ich könnte euch noch viele Beispiele vorführen, ... aber ich glaubte aus dem Dargelegten den Nachweis geliefert zu haben, ... wie ich oben sagte ... Beim Syrer fehlen alle persönlichen Züge, die Schilderung macht den Eindruck eines bloßen Referats. 4. Der ausführliche Nachweis der Freiheit des Menschen bei E fehlt

1) Das minimale Sondergut bei GL benutzt er zu der nur teilweise richtigen Behauptung: Eusebius, dans son résumé(!), n'a pas mis cette nuance en relief (l. c. 1899, p. 35 n. 4).

in GL. 5. Von Einzelheiten sei noch folgendes genannt, das für die Unabhängigkeit des Eusebius von GL spricht: a) die Behauptung, daß der Skorpion Erde frißt, ist als Analogie zu I Moses 3 14 nicht gerade unerklärlich; aber unerklärlich wäre es, wenn GL, wo sich diese Stelle nicht findet, die Quelle für E wäre; denn ohne jeden rechten Grund hätte dann Eusebius diese Einschiebung vorgenommen, obwohl er die Anwendung im Nachsatze ausläßt. Viel annehmbarer ist die Erklärung, daß dem Syrer diese Behauptung aufgefallen und er sie weggelassen hat[1]. b) Der Hinweis auf die Alanen fehlt bei GL. Wie käme der Übersetzer dazu, diese einzufügen?

Machen diese Argumente die unmittelbare Abhängigkeit des Eusebius von GL unmöglich, so ist auch umgekehrt es nicht wahrscheinlich, daß GL eine Übersetzung von E ist. Die (gleich im Anfang) ausführlich geschilderte Naturbestimmtheit, die sehr gut zum Thema paßt, ist bei GL kurz zusammengezogen. Vergleicht man die Texte näher miteinander, so wird man kaum den Eindruck einer Übersetzung gewinnen, nur in wenigen, kleinen Sätzen zeigt sich wörtliche Übereinstimmung. Wie ist aber nun diese zu erklären? Durch Annahme einer gemeinsamen Quelle, B. Die Behauptung dieser gemeinsamen Quelle kann auf Grund der oben angeführten Stellen allerdings noch nicht als apodictisch gewiß bezeichnet werden, da zwar die Unabhängigkeit des Eusebius von GL als literarisch sicher gelten kann, die Unabhängigkeit der GL von E bei vorsichtiger Kritik nur wahrscheinlich genannt werden kann. Zum sicheren Beweis bedürfen wir noch anderer Stellen.

Nr. 2.

GL p. 582.	E Praep. ev. VI 10 6 ff.	R IX 19 ff.
Posuerunt enim leges secundum illam	*Νόμους ἔθεντο ... τίνας γεγραμμένους,*	Leges sunt .. vel regno positae, sive

1) Niessen (Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita, Z. f. ntl. Wissensch. 1908, S. 190—203, 315—328) macht mit Recht darauf aufmerksam (S. 324), daß der Grieche bei den drei Tierarten Löwe, Schaf und Skorpion Nahrung und Charakter zusammenstellt, während der Syrer sich mit Unrecht beim Löwen und beim Schaf auf die Angabe der Nahrung beschränkt; die Anwendung auf den Menschen erfolgt in GL im Sinne des Griechen.

libertatem quae a Deo eis data est. Illud enim donum opponitur Fato potestatum quae sibi assumunt id quod eis datum non est. Incipiam dicere, quantum memini, incipiens ab oriente qui est caput totius mundi.

τινὰς δὲ ἀγράφους· ἐξ ὧν διηγήσομαι, ὡς οἶδα καὶ ὧν μέμνημαι, ἀρξάμενος ἐκ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς.

scriptura sive etiam usu durantes, quas nemo facile transgreditur.

Denique primi Seres, qui initio orbis terrae habitant

Daß eine literarische Beziehung besteht, bedarf gar keines Beweises. Die meist wörtliche Übereinstimmung muß jeden Zweifel unterdrücken. In der angeführten Stelle ist ferner klar die Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen GL und E einerseits und E und R andererseits: endlich weisen auch GL und R gemeinsames Gut auf. Aus dieser Stelle erscheint es nun möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß E aus GL geschöpft hat, denn »die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze« bei E können als Paraphrase von GL aufgefaßt werden; das Sondergut bei GL von der freien Selbstbestimmung kann nicht aus E stammen. Der Schlußsatz weist auf gegenseitige Benutzung hin. Vergleichen wir nun E und R, so halten wir es für wahrscheinlich, daß R aus E geschöpft hat. R hat die ungeschriebenen Gesetze in römisch-juristischer Terminologie zu Gewohnheitsgesetzen gemacht, ferner hat R den bei E ganz richtig (ebenso bei GL) stehenden Schlußsatz, der in gewissem Sinne die Disposition für die nun folgenden Kulturbilder angeben soll[1], erst im folgenden übernommen. Der Grund für diese Einschachtelung ist der: R wandelt überall, wie wir noch unten deutlich sehen werden, die Dialogform in gewöhnliches Referat um und vermeidet deshalb alle persönlichen Züge. Er konnte deshalb die Stelle bei E im ersten Satze nicht gut anbringen und zog sie, da er sie nicht auslassen wollte, daher in die Ausführung

1) Die Behauptung Hilgenfelds (128), daß GL ihre angegebene Disposition nicht inne halten, beruht auf der irrigen Annahme, daß die Titel ursprünglich seien, insbesondere der falschen Lesart: Leges Orientalium finitae sunt, cf. Nau 1907, S. 593 n.

hinein. Gewiß könnte das Einschiebsel als bloße Hinweisung auf die geographische Lage des Volkes der Serer (Chinesen) gedeutet werden[1], und damit würde das Argument von der Abhängigkeit der R von E fallen. Aber soviel bleibt wenigstens wahrscheinlich, daß E nicht aus R geschöpft hat, denn es wäre ganz unerklärlich, daß E aus R den bewußten Satz herausnehmen und daraus einen eigenen Satz bilden sollte.

Zwischen GL und R kann eine nähere Beziehung nicht constatiert werden. Der Schlußsatz ist ebenso wie E, nur hat wohl der Stolz des Orientalen hinzugefügt: oriens qui est caput totius mundi.

Resultat: Als sichere Ergebnisse können festgestellt werden: GL und E, E und R weisen nähere Verwandtschaft auf. Es scheint, daß E aus GL geschöpft hat; über das Verhältnis von R zu den beiden anderen Quellen läßt sich Bestimmtes nicht sagen; wegen des Schlußsatzes ist es unwahrscheinlich, daß R die Priorität hat.

Nr. 3.

Sunt leges Seribus ..	*Νόμος ἐστὶ παρὰ Σήραις . . . μήτε*	Denique primi Seres qui initio orbis terrae habitant,legem
et in tota regione Serum idola non sunt	*κλέπτειν καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ μεγίστῃ χώρᾳ οὐ ναὸν ἐστὶν ἰδεῖν*	habent neque adulterium ... nosse neque furtum committere .. et in illa omni regione quae est maxima neque templum invenitur neque simulacrum
nec est qui occidat aut occidatur, etsi etiam quacumque die	. . *οὐ μοιχαλίδα ἐπονομαζομένην, οὐ κλέπτην ἑλκόμενον ἐπὶ δίκην, οὐκ ἀνδροφόνον, οὐ πεφευμένον*	.. neque adultera neque fur ad iudicium deducitur sed neque occisus homo fertur aliquando

1) In den Recognitionen VIII 48 werden die Serer ad indicium eorum quae ab initio fuerunt angeführt.

et quacumque hora nascantur, et non impedit libertatem Serum Mars terribilis, etsi positus in medio coeli, ... ut coinquinaretur cum muliere socii sui aut cum alia muliere.	*οὐδενὸς γὰρ αὐτεξούσιον ὁ τοῦ πυριλαμπεὸς Ἄρεος ἀστὴρ μεσουρανῶν*	nullius libertas stella Martis ignita
	ἀλλοτρίᾳ γυναικὶ μιγῆναι	alienum matrimonium vitiari
Tamen divites et pauperes et aegroti et sani et potentes et subiecti sibi sunt, quia haec dantur imperio gubernatorum.	*πάντως πάσῃ ἡμέρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος καὶ πάσῃ ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ γεννωμένων τῶν Σηρῶν*	cum utique apud eos per singulos dies Mars medium coeli circulum teneat. sed est apud Seres legum metus vehementior quam Genesis constellatio.

Es zeigt sich eine auffällige Beziehung zwischen E und R. Beide haben gemeinsames Sondergut. Erwähnung des Diebstahls und des vor Gericht geschleppten Diebes, in jenem Lande, kein Tempel ist zu sehen, der feuerglänzende Mars, die Hinzufügung der Fremden als Genossin des Ehebruchs; wem ist nun die Priorität einzuräumen? E hat die Stellung des Mars zweimal angegeben[1], im Schlußsatz wird ganz dem Thema entsprechend (Nachweis der Freiheit des Willens) gezeigt, daß auch die im Zeichen des Mars und der Venus Geborenen die dem Einfluß dieser Sterne zugeschriebenen Laster nicht haben. R hat als Sondergut vor E voraus: Sie begehen keinen Ehebruch, sie haben keine Götzenbilder; der Schlußsatz zeigt eine völlig andere Tendenz: Hier wird die Gesetzesfurcht, die auch von der Gestirnconstellation nicht überwunden wird, als Ursache angegeben, daß die Serer die betreffenden Laster meiden. Es ist wahrscheinlicher, daß R einmal die Stellung des Mars in der Mitte des Himmels weggelassen habe, als daß E sie noch einmal wiederholt hätte. Da beide specifisches Sondergut haben, so liegt es nahe, dies aus einer beiden gemeinsamen Quelle abzuleiten.

1) Über die Richtigkeit und den Vorzug dieser doppelten und genauen Angabe vor R s. unten S. 24.

Betrachten wir nun GL und E, so ist es von vornherein unmöglich, daß E aus GL geschöpft hat; denn das oben gekennzeichnete Sondergut des Griechen fehlt bei GL. Als Sondergut hat GL: Sie haben keine Götzenbilder, ferner die Erwähnung des Ehebruchs mit dem Weibe des Nächsten und den Schlußsatz. GL verrät aber an einigen Stellen zweifelsohne die Entlehnung aus einer Vorlage. 1. E (auch R) hat dem Mars in guter astronomischer Beobachtung das Epitheton feuerglänzend gegeben; GL hat den Ausdruck terribilis und verbindet damit eine ganz andere Bedeutung. Er denkt nicht mehr an das Gestirn, wie das Fehlen des bei E und R vorhandenen Wortes (ἀστήρ-stella) zeigt, sondern an den schrecklichen Kriegsgott, der den Mord verursacht. Daß der Ausdruck bei E und R der ursprüngliche ist, erscheint mir ganz klar. 2. Der Satz: obwohl sie zu allen Stunden und allen Tagen geboren werden, steht bei E am Schluß in richtiger Gegenüberstellung zu dem Satze: obwohl der Mars an jedem Tage in der Mitte des Himmels steht. Die Nichtigkeit der Gestirnconstellation ist damit erwiesen. Gleichzeitig ergibt sich die Begründung der doppelten Angabe des μεσουρανῶν. GL hat nun diesen Satz hinter die Worte gestellt: Es gibt keine Götzenbilder noch Buhlerinnen, weder Mörder noch Gemordete, obwohl sie an jedem Tage ... geboren werden (die Götzenbilder auch?!). Das ist geradezu sinnlos; das Wesentliche, der Nichtigkeitsbeweis der Gestirnconstellation, kommt erst hinterher und zwar in ganz falscher Construction in coordinierter, anstatt consekutiver Form.

Damit ist jedoch das Quellenproblem noch nicht erschöpft. GL und R haben nämlich die gemeinsame Erwähnung der Götzenbilder, die E nicht hat. Darnach ist nun eine engere literarische Beziehung zwischen GL und R anzunehmen. Ist nun eine direkte Benutzung beider mit Ausschluß von E möglich? Diese Frage ist entschieden zu verneinen. 1. R kann unmöglich GL allein benutzt haben; dies wird unmöglich durch das zahlreiche oben erwähnte Sondergut der R, das mit E übereinstimmt. Zwei besondere Gründe mögen noch erwähnt werden: a) R hat Mars ignita (der griechische Recognitionentext vgl. Caesarius hat πυριλαμπούς); es gilt also das oben Gesagte. b) R hat die Stellung des Mars in Mitte des Himmels (an jedem Tage) nur einmal, aber ganz verständlich am Ende, und somit den Einwurf, der

Mars schaffe Mörder und (in Conjunction mit Venus) Ehebrecher, für beide Behauptungen zu nichte gemacht. GL hat hier den springenden Punkt wieder nicht verstanden; denn GL hat zunächst bloß die Stellung des Mars in der Mitte des Himmels; die Bedeutung liegt aber darin, daß dies per singulos dies, in denen die Menschen geboren werden, stattfindet. Die Gestirnconstellation ist demnach noch nicht vollständig angegeben, und sie fehlt bei der Conjunction der Venus mit Mars ganz.

2. GL kann aber auch umgekehrt nicht R allein benutzt haben. Das zeigt, abgesehen von dem Sondergut bei R, der Satz: Wiewohl auch sie zu allen Stunden und zu allen Tagen geboren werden. Denn dies fehlt bei R.

Daraus ergibt sich folgendes: GL und R haben durch Vermittelung einer gemeinsamen Quelle ihr gemeinsames Gut. Diese Quelle könnte E sein für das bezüglich der Gestirnconstellation Gesagte. Da aber die GL und R gemeinsame Erwähnung der Götzenbilder sich nicht in E findet, ist eine neue Quelle, B, anzunehmen.

Resultat: Zwingende Beweise für das Abhängigkeitsverhältnis erhalten wir auch hier noch nicht; doch steht fest

1. E kann weder GL noch R benutzt haben.
2. R kann nicht GL allein benutzt haben.
3. GL hat E und R oder eine gemeinsame Quelle B benutzt.
4. R hat E oder GL benutzt oder eine gemeinsame Quelle B.

Nr. 4.

	καὶ Βάκτροις	apud Bactros
leges Brahminarum ..	*πολλαὶ τῶν λεγο-*	multitudines Brag-
	μένων Βραχμάνων,	manorum, qui et ipsi
	οἵτινες κατὰ παρά-	ex traditione maio-
	δοσιν τῶν προγό-	rum, moribus legibus-
scortum ne fa-	*νων καὶ νόμων ..*	que concordibus ..
ciant et ne carnem	*οὐκ ἐμψύχου γεύ-*	neque adulterium
manducent et vinum	*ονται οὐ μεθύσκον-*	committunt neque
ne bibant et inter	*ταί ποτε, οἴνου καὶ*	animantia edere, nun-
eos nulla ex eis fiant.	*σίκερος μὴ γενόμε-*	quam inebriantur,
Et millia annorum	*νοι, οὐ κακίᾳ τινὶ*	nunquam malitiose

sunt, ex quo illi homines hac lege quam sibi posuerunt ducuntur. Est alia lex in India et in eodem climate quae pertinet ad eos qui non sunt e tribu Brahminarum et doctrinam eorum non servant .. et committant alia horrenda quae Brahminis displicent...qui solent carnem hominum manducare sicut caeteri homines manducant carnem animalium. nec stellae bonae persuaderunt caeteris Indis, ut mala non agerent, nec illae quae bene positae sunt in locis convenientibus et in signis zodiaci qui humanitatem respiciunt persuaserunt eis qui manducant carnem hominumne uterentur cibis impuris et odiosis.

κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ, τῶν ἄλλων Ἰνδῶν καὶ μεθυσκομένων καὶ πάντα σχεδὸν καθ᾽ εἱμαρμένην φερομένων.

οἵτινες τοὺς ἐμπίπτοντας ξένους ἀγρεύοντες καὶ τούτους θύοντες ἐσθίουσι.

καὶ οὔτε οἱ ἀγαθοποιοὶ τῶν ἄστρων κεκωλύκασι τούτους μὴ μιαφονεῖν καὶ μὴ ἀθεμιτογαμεῖν.

aliquid gerunt, sed deum semper colunt; et quidem haec illi, cum ceteri Indorum .. et inebriantur atque alia huiusmodi flagitia exerceant.

in occiduis partibus ubi hospites cum inciderint, capti immolantur et comeduntur; et neque bonae stellae vetuerunt eos ab huiusmodi flagitiis et ab execrandis cibis.

Betrachten wir GL und E in ihrem Verhältnis zu einander, so fällt sofort das zahlreiche Sondergut bei GL auf. Aber auch E hat sachliches Plus gegenüber GL: Die Baktrer werden genannt, die Gesetze werden näher charakterisiert, ihre Gottesverehrung; charakteristisch ist der Zusatz: Die andern handeln nach dem Schicksal. Dieses bei GL und E verschiedene Sondergut verlangt unbedingt eine gemeinsame Quelle. Zunächst werden wir aus dieser Stelle endgültig die Behauptung beseitigen, E habe

GL benutzt. Abgesehen von dem eben erwähnten Sondergut machen dies zwei Gründe hinfällig a) E hat richtiger: Sie betrinken sich nicht, da sie ... GL nimmt bloß den Nebensatz auf und läßt die Hauptsache, das Meiden der Trunkenheit, aus. Aber darin besteht ein charakteristisches Merkmal, welches die Brahmanen von den andern Indern unterscheidet. Tatsächlich fehlt nun auch bei GL im Gegensatze dieses Merkmal. b) Der jetzt folgende Grund ist wohl der stärkste in der ganzen Beweisführung, daß E nicht GL benutzt haben kann. E sagt nämlich: Bei einem Volksstamm der Inder besteht der Brauch, die Fremden, die in ihre Hände fallen, zu opfern und dann ihr Fleisch zu essen. Der Syrer sagt: Bei einem gewissen Stamme der Inder ist es Gewohnheit, Menschenfleisch geradeso zu essen wie andere Menschen Tierfleisch essen. Der genau specificierte Bericht bei E (Fremde als Opfer) ist bei GL zu gewohnheitsmäßiger Menschenfresserei geworden. Wie man hier E aus GL ableiten will, kann ich nicht verstehen.

Betrachten wir das Verhältnis von E zu R, so zeigt R als Sondergut: Sie begehen keinen Ehebruch — in den westlichen Teilen Indiens —; R hat ferner dem Zusammenhange nach richtig: ab execrandis cibis, wo E ungesetzliche Heiraten erwähnt, die gar nicht vorher genannt sind. Das Fehlen des *οἴνου κτλ* wird man auf Kosten der lateinischen Recognitionen zu setzen haben; denn Caesarius hat den Zusatz: *οὐκ οἴνου ἁπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν*, so daß wohl in den griechischen Recognitionen etwas Ähnliches vorausgesetzt werden muß. Über das gegenseitige Verhältnis von E und R läßt sich auch hier noch nichts Sicheres sagen.

Daß endlich GL und R in näherer Beziehung stehen, zeigt das gemeinsame Sondergut: Die Brahmanen begehen keinen Ehebruch, die Enthaltung von unreinen und fluchwürdigen Speisen. Das zahlreiche Sondergut, das R vor GL voraushat (Erwähnung der Baktrer, nähere Ausführung über die Gesetze, die Nüchternheit, die Gottesverehrung) und die Stelle von der gewohnheitsmäßigen Menschenfresserei bei GL und der Einschränkung bei R (wie E) geht ebenso sicher wie schon oben bei dem Streit um die Priorität zwischen GL und R hervor, daß R unmöglich GL allein benutzt haben kann.

Resultat: GL hat E und R oder eine Quelle benutzt, in der sich das Sondergut, das GL mit E und R gemein hat, vorfindet. Für GL haben wir demnach die Quellen gefunden: E und R oder B (die gemeinsame Quelle).

Nr. 5.

Pariter Persae sibi leges dederunt, ut uxores sumerent... et filias filiarum, addunt aliqui ut ducerent etiam matres suas. Aliqui ex his Persis dispersi fuerunt, et vixerunt in Media, et in Adorbian, et in Aegypto et in Phrygia et Magi vocantur. In quacumque regione et in quocumque climate secundum hanc legem quae posita est eorum patribus reguntur.

Sed nequimus dicere pro omnibus Magis et caeteris Persis Venerem positam esse cum Luna et cum Saturno in domo et in finibus Saturni cum Mars eis adesset.

Multae sunt regiones in regno Parthorum ubi homines occidunt uxores et fratres et filios, et

Παρὰ Πέρσαις νόμοις ἦν γαμεῖν . . καὶ τὰς μητέρας. καὶ οὐ μόνον ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ κλίματι τούτους τοὺς ἀνοσίους γάμους οἱ Πέρσαι ἐποίησαν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν, οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται, παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχήν.

ἐξ ὧν μέχρι εἰς νῦν πολλοὶ ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Γαλατίᾳ καὶ οὐδήπου Κύπριος ἐν Φρυγίᾳ καὶ ἐν ὁρίοις καὶ οἴκοις Κρόνου, σὺν Κρόνῳ ἐφορματοῦντος τοῦ Ἄρεος ἐν ταῖς τῶν πάντων γένεσιν εὑρίσκετο.

Παρὰ Πάρθοις καὶ Ἀρμενίοις οἱ φονεῖς

Et rursus apud Persas matresque accipere in coniugium ..., et sub illa omni axe incesta Persae ineunt matrimonia, ac ne forte liceat his qui mathesim sequuntur, uti illo perfugio quo dicunt, certas quasdam esse plagas coeli, quibus propria quaedam habere conceditur, ex ipsa Persarum gente aliquanti ad peregrina profecti sunt, qui Magusaei appellantur.

ex quibus usque in hodiernum sunt alii in Media, alii in Parthia, sed et in Aegypto nonnulli, plures autem in Galatia et Phrygia, qui omnes incertae huius traditionis formam indeclinabilem servant ac posteris custodiendum transmittunt, etiam cum plagam coeli com-

paenas nullas accipiunt, dum apud Romanos et Graecos qui occidit unum ex illis, poenam maximam vindictae subiit.

ἀναιροῦνται, ποτὲ μὲν ὑπὸ τῶν δικαστῶν, ποτὲ δὲ ὑπὸ τῶν καθ' αἷμα τῶν φονευθέντων. καὶ ἐάν τις φονεύσῃ γυναῖκα αὐτοῦ ἢ ἀδελφὸν ἄτεκνον ἢ ἀδελφὴν ἄγαμον ἢ υἱὸν ἢ θυγατέρα, οὐκ ἐγκαλεῖται ὑπό τινος νόμους τοιούτου ὑπάρχοντος ἐν ταῖς χώραις ἐνκείναις· παρ' Ἕλλησι δὲ καὶ Ῥωμαίοις μείζονι τιμωρίᾳ ὑποβάλλονται οἱ τῶν οἰκείων καὶ συγγενῶν φονευταί.

mutaverint. nec tamen eos Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni, cum Saturno adstante etiam Marte, compulit habere inter caeteros Genesim.

Fehlt.

Diese Stellen zeigen deutlich, daß die bisherige Betrachtungsweise, eine Quelle unmittelbar aus der andern abzuleiten, hier versagt und sich als ungenügend zeigt. Es fällt sofort die freie Bearbeitung auf; GL ist ziemlich dürftig, obwohl er aus E und R bzw. B geschöpft hat. Die Steigerung, die das Ungeheuerliche der Mutterheirat zum Ausdruck bringen will, ist wohl eher als paraphrasierende Schilderung von E, wo die Erwähnung der Mütter am Ende steht, als von R, die die Mutterheirat an den Anfang der Aufzählungen gestellt haben, zu erklären. Daß GL nicht allein E benutzt hat, wird durch folgendes klar: 1. E hat in ganz unverständlicher Weise Phrygien, das hinter Galatien gehört, in den Schlußsatz hineingezogen; GL kann die richtige Stellung nur aus R oder B haben. 2. Die Gestirnconstellation ist bei E falsch angegeben; der Mond, der mit Venus und Saturn in Conjunctur treten muß, ist ganz ausgelassen. An dieser Stelle muß demnach für E entweder R oder B die Quelle sein.

Zweitens zeigt diese Stelle, daß R nicht aus E geschöpft haben kann. Beide haben gemeinsames Gut: sie leben bis auf den heutigen Tag in Medien, sie haben die merkwürdige (syrische)

Form Magusäer für Magier, sie haben gemeinsam die Erwähnung Galatiens; dafür, daß R nicht aus E allein geschöpft haben kann, sprechen so gewichtige Gründe, daß wir auch diese Behauptung fortan als erwiesen betrachten können. Es sind folgende: a) E hat für die detaillierte Aufzählung der Magier bei R alii—alii—nonnulli—plures ohne weiteres für alle das einmalige *πολλοί* gesetzt; die Verallgemeinerung ist hier ein methodisches Stigma für die Entlehnung aus R bzw. B. b) R hat Parthien, den Wohnort der Magier als Sondergut. c) Phrygien steht bei R an der rechten Stelle. d) R sagt in klarer Ausführung: Die Ursachen für die Incestehen werden der Einwirkung gewisser Himmelsstriche zugeschrieben; aber auch beim Wechsel des Klimas halten die Magier diese Sitten aufrecht; der Gedankengang ist zwar bei E derselbe, aber nicht so scharf durchgeführt. e) Ein sicheres Indiz für die Unabhängigkeit der R von E ist endlich die richtige Gestirnconstellation: Venus, Mond, Saturn. Endlich ergibt sich aus dieser Stelle, daß GL aus R oder einer diesen nahe stehenden Quelle geschöpft hat. Das umgekehrte Verhältnis ist unmöglich: a) R hat im ersten Satze bloße Aufzählung der Incestehen; GL die ausführliche Steigerung. b) GL hat die Zahlenbestimmung bei den Magiern weggelassen, weil ihm wohl die einzelne Aufführung zu lang war; c) R hat zahlreiches Sondergut (siehe Text). Für die Entlehnung aus R spricht die richtige Stellung »Phrygien« und die richtige Gestirnconstellation, die nicht aus E stammen kann.

Betrachten wir schließlich noch den Abschnitt über die Parther, der in R ganz fehlt, bei E hinter den Gesetzen der Rakamener usw. steht, so lehrt ein Blick auf die Texte, daß das zahlreiche Sondergut bei E die Priorität verlangt.

Stellen wir nun einmal die bisher gewonnenen sicheren und wahrscheinlichen Resultate zusammen.

Sichere Ergebnisse:

1. E hat nicht GL benutzt,
2. E hat nicht R benutzt,
3. GL hat E benutzt,
4. GL und R stehen in einem noch nicht genau constatierbarem Abhängigkeitsverhältnis.

Nun hatten wir in Nr. 2 es für wahrscheinlich erklärt, daß E aus GL geschöpft habe. Gelingt es, dies zur Gewißheit zu machen (Nr. 6), dann muß selbstverständlich eine gemeinsame Quelle für GL und E angenommen werden; es bleibt ebenfalls nur noch zu erforschen übrig, ob R aus GL und E einzeln geschöpft hat oder aus der diesen gemeinsamen Quelle.

Nr. 6.

Die Texte stimmen hier zum größten Teile überein; wir werden deshalb stets nur die ganz charakteristischen Stellen, welche die eben zusammengestellten Ergebnisse bestätigen, anführen, sowie diejenigen, welche die Quellenanalyse in der oben angegebenen Weise weiter fördern.

Nequimus autem dicere, pro omnibus mulieribus Gelarum Veneram sitam esse in Capricorno aut in Aquario, loco mali daemonis.	*καὶ οὐ πᾶσαι αἱ τῶν Γήλων γυναῖκες ἔλαχον ἐν Αἰγοκέρωτι ἢ ἐν Ὑδροχόῳ κακοδαιμονοῦσαν τὴν Κύπριν.* nec tamen universae Gelonum mulieres in Capricorno aut Aquario cacodaemonem Venerem nascentem.

Diese Stelle bietet schon den Beweis dafür, daß für GL und E eine gemeinsame Quelle zu suchen ist; denn E hat eine Stelle in der Vorlage nicht recht verstanden; GL hat nämlich richtig: . . . loco mali daemonis. (Es ist dies der 12. Platz in der Astrologie cf. Firmicus Maternus bei Nau p. 561)[1]; der Grieche wußte mit der astrologischen Stelle offenbar nicht recht Bescheid und schrieb: *κακοδαιμονοῦσαν.* Die lateinischen R haben einen ganz anderen Sinn hineingebracht: cacodaemonem Venerem nascentem. Da indes der griechische R-Text sich wahrscheinlich eng an seine Vorlage angelehnt hat[2], so kann ein sicheres Resultat über das Verhältnis von R zu seiner Vorlage nicht gegeben werden.

---

1) In duodecimo loco Venus constituta . . . faciet mulierem libidinosam et quae promiscuis amoris voluptatibus implicetur . . . alias vero mulieres viriles facit actus appetere (Firm. Mat. III, VI, 27, 32).

2) Caesarius hat wörtlich übersetzt: *κακοδαιμονοῦσι τῇ Κυπρίδι*; auch im folgenden Satze hat Caes. richtig: *ἀνδρείους* wie E, wo die lat. R effeminatos setzen. Solche bei dem lat. R-Texte verderbte Stellen mahnen deshalb zu großer Vorsicht.

5. Als sicheres Resultat kann zu dem obigen hinzugefügt werden: GL und E haben eine gemeinsame Quelle B benutzt.

Nr. 7.

Apud Bactrianos, qui Cusciani vocantur, ornantur mulieres pulchris hominum vestibus et auro multo et gemmis pretiosis et serviunt eis servi et servae plus quam mariti. Ipsae in iumentis equitant, et ornantur vestibus aureis et gemmis pretiosis.

Παρὰ Βάκτροις αἱ γυναῖκες κόσμῳ διαφέροντι καὶ παντὶ μύρῳ χρῶνται, ὑπηρετούμεναι ὑπὸ παιδίσκων καὶ νεανίσκων μᾶλλον ἢ οἱ ἄνδρες· προερχόμεναι μετὰ πολλῆς φαντασίας ἔφιπποι, κοσμοῦσαι πολλῷ χρυσῷ καὶ λίθοις βαρυτίμοις τοὺς ἵππους.

Porro vero in Susis mulieris unguentis et quidem optimis utuntur, ornamentis comptae ex lapidibus pretiosis, ministeriis quoque ancillarum fultae procedunt, multo maiore ambitione quam viri.

Diese begehen mit ihren Sklaven und Fremden Ehebruch,

mariti autem earum eas non obiurgant, nec timor est in eis, quia sicut dominas Cusciani uxores suas habent. Et nequimus dicere, pro mulieribus Bactrianorum positum esse et Martem et Venerem et Iovem in domo Martis in medio coeli, in loco quo nascuntur mulieres divites et adulterae quae submittunt suos maritos in omnibus.

καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν μὴ ἐγκαλούμεναι, σχεδὸν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οὐ πάντως ἐν πάσῃ γενέσει τῶν ἐν Βακτρίᾳ γυναικῶν ἐν πάσῃ γενέσει μεσουρανεῖ μετὰ Διὸς καὶ Ἄρεος ἐν ἰδίοις ὅροις ἡ φιλογέλως Ἀφροδίτη.

et non solum non culpantur pro hoc, sed et dominantur in eos nec tamen omnium Genesis mulierum Susinarum in medietate coeli cum Iove et Marte Venerem in Iovis aedibus habent.

Diese Stellen geben einen überzeugenden Beweis für unsere S. 30 aufgestellte Quellenanalyse. Die Erwähnung der Kuschanen

bei GL weist wieder auf eine besondere Quelle hin, E hat wohl den ihm unbekannten Namen ausgelassen. Der griechische R-Text (Caesarius: *ἐν Σούσοις*) hat Susa bzw. die Susier wohl als pars pro toto für das seinen Lesern weniger bekannte Baktrien gefaßt[1]. Der lateinische R-Text hat dies nicht mehr verstanden, *ἐν Σούσοις* als Völkername gefaßt und in Susis geschrieben. Obwohl bemerkt werden muß, daß auch Strabo von Susiern spricht[1], stößt dies in unserem Falle die Behauptung nicht um, weil selbst bei dieser Annahme die Abhängigkeit der R als sicher bestehen bleibt. Der Satz: Sie reiten auf Pferden usw. ist ferner ein treffender Beweis für Behauptung I und II. Denn E kann nicht R benutzt haben, weil diese Stelle sowohl in den lat. als griech. R fehlt. Daß E hier wieder die Priorität zukommt, daß R wieder Entlehnung aus GL aufweist, geht aus folgendem hervor: E hat ganz richtig den Gold- und Edelsteinschmuck auf die Pferde bezogen, denn daß sich die Weiber schmücken, ist kurz vorher gesagt worden. Der Syrer hat dies wieder auf die Weiber bezogen, da ܡܨܛܒܬܢ sicherlich reflexiv (Eṯ paʿal) zu nehmen ist, zumal das Objekt fehlt (cf. auch Cureton: adorn themselves p. 21, dagegen Merx 46). Und zwar ist beim Syrer diese doppelte Setzung eine viel gröbere Unaufmerksamkeit, als wenn E sich diese hätte zu Schulden kommen lassen. Denn E sagt von den Weibern bloß, daß sie sich schmücken, GL dagegen gebraucht fast wörtlich dieselben Attribute wie an der zweiten Stelle, wo es wieder auf die Weiber bezogen ist. Nun hat R diese nähere Ausführung bei dem Schmucke von den Weibern, hat also hier wahrscheinlich aus GL oder der gemeinsamen Quelle B geschöpft. Auch die Stelle: ministeriis quoque ancillarum etc. bei R zeigt die Entlehnung. Die Gestirnconstellation nebst ihrer Erklärung haben wir dagegen bei GL am klarsten[2]. Bei E weiß man schon nicht mehr

1) Strabo XV p. 728 ed. Meinecke 1877, p. 1014: *Λέγονται δὲ καὶ Κίσσιοι οἱ Σούσιοι* Ptol. Geogr. VI 3 ed. Nobbe 1845, II 91; *ἡ Κίσσια* prope Susianam. Drouin, Mémoire sur les Huns Ephtalites (Museon 1895): Die Kuschanen kamen nach Sogdiana und von dort ins Land der Baktrer. Im Anfang unserer Zeitrechnung drangen sie in Indien ein unter dem Namen Kouchans. Sie wurden im 5. Jahrh. von den weißen Hunnen unterjocht (cf. Nau 1907, p. 589 note 1).

2) Es liegt wohl das bei Homer ausführlich geschilderte Liebesabenteuer zugrunde.

recht, auf wen das *ἰδίοις* zu beziehen ist; tatsächlich hat es auch R auf Jupiter bezogen.

Die anschließenden Gesetze der Rakamäer, Edessener und Araber haben GL und E wörtlich, bei R fehlen sie, ebenso wie die folgenden Gesetze in Hatra.

Nr. 7a.

Posita est lex in Hatra ut omnis scilicet qui aliquid furatus est, parvi licet pretii reus sit lapidationis.	*Ἐν Ἄτροις ὁ κλέπτων τι ὀβολοῦ ἄξιον λιθάζεται.*
Apud Cuscianos.	*παρὰ Βάκτροις.*

Diese Stelle ist ein klarer Beweis, daß E aus einer syrischen Vorlage geschöpft hat. Er las nämlich ܕܡܝ̈ܐ anstatt ܕܡܝܝ̈ܐ[1]. Andererseits zeigt es wieder die gemeinsame Quelle B, die GL mitunter besser und getreuer wiedergibt als E.

Nr. 8.

Apud Septentrionem vero et in regione Germanorum et eorum vicinorum . . . esse nativitatem cum	*Παρὰ δὲ Γάλλοις*	Et apud Gallos
Hermes est cum Venere in domo Saturni et in finibus Martis et in signis zodiaci in Occidente.	*λαχεῖν ἐν ταῖς γενέσεσι φωσφόρον μεθ᾽ Ἑρμοῦ, ἐν οἴκοις Κρόνου καὶ ὁρίοις Ἄρεος δύνοντα.*	. . . Luciferum cum Mercurio in domibus Saturni et finibus Martis habuerint.

Wiederum ein offenbarer Beweis für die Ableitung von GL und E aus gemeinsamer Quelle; dies beweist a) die genauere geographische Fixierung bei GL b) E und R lassen aus in signis zodiacis in Occidente; E hat das letztere wohl verbal wiedergeben wollen (*δύνοντα*). Auffallend ist ferner, daß E anstatt des sonst von ihm gebrauchten Ausdrucks *Κύπρις* oder *Ἀφροδίτης* hier ein Attribut des Abendsterns gebraucht hat. R hat

1) Merx übersetzt: dem Wasser gleich, gemein wie Wasser. Nau korrigiert wieder anders (Nau 1907, p. 590 note 1).

die Übersetzung dieses Attributs und zeigt dadurch (sowie das gemeinsame in domibus) die Abhängigkeit von E. Ob R diesen Ausdruck unmittelbar aus E oder aus der Vorlage von E hat, kann leider nicht bestimmt werden.

Nr. 9.

Amazones populum quae constituunt;	*Αἱ δὲ Ἀμάζονες πᾶσαι*	Amazones omnes

Die Amazonen haben keine Männer, sondern gehen

tempore uno anni, tempore verno,	*ἅπαξ τοῦ ἔτους περὶ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερέαν.*	Semel in anno, circa vernale aequinoctium.

aus ihrem Gebiete, vermischen sich mit fremden Männern und empfangen von ihnen. Die männlichen Kinder setzen sie aus, die weiblichen ziehen sie auf.

Patet eas, secundum praeceptum naturae, qui in eodem mense concipiunt, omnes in eodem mense parturire, aliquantulo citius et aliquantulo serius, et, sicut narratum est nobis, omnes strenuae sunt et bellicosae. Nulla tamen e stellis succurrere potuit illis masculis qui nascuntur quin proiiciantur.	*ἀναγκαίως ἐν ἑνὶ καιρῷ ἀποκυΐσκουσι κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον, . . .*	cumque unius temporis sit omnium partus, absurdum est, ut in maribus quidem putetur Mars cum Saturno in tempore aequis esse portionibus, in feminarum vero Genesi nunquam.
	πολεμικαί τέ εἰσι καὶ γυμνασίων πνοοούμεναι.	

Der prägnante Ausdruck bei E von der Äquinoctialzeit ist bei GL zur Frühlingszeit abgeschwächt[1]. Da R die vollständig wörtliche Übersetzung von E hat, liegt es nahe, E als Vorlage für R zu halten. Dasselbe zeigt sich gleich im folgenden wieder,

1) Daß man indes aus dieser Fassung darauf schließen könne, verisimile non est viragines nosse aequinoctium (Nau 1907, p. 532) ist mir nicht einleuchtend.

wo GL denselben Monat (mit einigen Einschränkungen) als Tag der Geburt angibt, während GL und E dieselbe Zeit haben. Auch geht aus dieser Stelle wieder hervor, daß GL E nicht unmittelbar benutzt hat, da GL hier genauer ist. R zeigt charakteristisches und dem ersten Satz der Äquinoctialgleiche entsprechendes Sondergut, ohne daß sich hierfür eine Quelle angeben ließe.

Nr. 9a.

Apud Parthos unus vir sumit plures uxores et omnes oboediunt illi cum honestate ob legem quae ibi eis posita est.	*Ἐν δὲ τῇ Παρθίᾳ πολλαὶ γυναῖκες ἕνα ἄνδρα, καὶ πᾶσαι σωφρονοῦσι πειθόμεναι αὐτῷ κατὰ τὸν νόμον.*	In Parthia multae mulieres unum habent virum, et utraque orbis pars moribus suis atque institutis obsequitur.

Diese Stelle gibt wieder einen klaren Beweis dafür, daß GL und E nicht aus R geschöpft haben können. Denn GL und E schreiben in richtigem Zusammenhange spezialisierend: Die Weiber der Parther nehmen dem Gesetze gemäß einen Mann. R hat hier ganz unverständlich und generalisierend: Jeder Erdteil gehorcht seinen Sitten und Gebräuchen. Dies ist nicht erst auf Kosten des lateinischen Übersetzers der R zurückzuführen, denn auch der griechische Text muß eine solche Verallgemeinerung gehabt haben; denn Caesarius sagt: *καὶ πᾶσι τοῖς πατρίοις τὰ ἔθνη ὥσπερ νόμῳ στοιχοῦσιν ἀδάκνως* (*ἀδεῶς*?) *καὶ ἀπόνως*. Hilgenfeld (128) findet nun gerade diesen Schluß als passend, daß beide Weltteile ihre eigenen Gewohnheiten haben! Die folgende Geschichte von den Amazonen muß er dann als Nachtrag erklären, obwohl schon Merx 109 erklärt hatte, daß dies im Zusammenhange unpassend sei. Aber ganz abgesehen davon, erscheint es vom literarkritischen Standpunkte aus undenkbar, daß GL und E von ihrer Vorlage R (nach Hilgenfeld) jeder Wahrscheinlichkeit zuwider abgewichen und spezialisiert hätten. Gewiß ist ein überzeugender Beweis bei solchen Fällen selten möglich, aber eine vorurteilslose Betrachtung dürfte meine Annahme wohl wahrscheinlicher finden als diejenige Hilgenfelds. Im übrigen zeigt sich R im ersten Teile wieder als getreue Übersetzung von E.

Nr. 10.

In tota regione Arabum in Sarmatia superiore et in Hispania ... tota regione Alanorum, et apud Alabanos et apud Sassos et in Brusa[1] quae est trans Douro	*καὶ παρὰ Ταϊνοῖς ἐν τῇ Σκυθίᾳ ὅλῃ τῇ Ἀλανίᾳ καὶ Ἀλβανίᾳ καὶ Ὠτηνῇ καὶ Σαυνίᾳ καὶ ἐν Χρυσῇ*	fehlt (griech. *παρὰ δὲ Ἠλείοις*) apud Sarmatas et Skythas in Chrysea insula
... impotens est mandatum Hermetis et Veneris in circuitu totius mundi.	*ἐστέρηται ὁ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐνεργείας τρόπος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ τούτῳ τῆς οἰκουμένης.*	ergo deficit apud eos Mercurii Venerisque constellatio.

Die gemeinsame Quelle scheint den Ausdruck, den GL mit »Araber« wiedergegeben hat, nicht recht verstanden zu haben, und sucht es mit *Ταϊνοῖς*[2], der griechische R-Text mit *Ἠλείοις* wiederzugeben. Durch die Erwähnung der Sarmater zeigt R wieder Abhängigkeit von GL, während er im übrigen sich eng an E anschließt, aber an Inhalt dürftiger ist. E stimmt wieder mit GL überein, zeigt aber als Sondergut einige uns nicht recht bekannte Namen.

Nr. 11.

In tota Media omnes homines cum moriuntur, etiamsi vita in eis	*Οἱ Μῆδες πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις κυσὶ τοὺς νεκροὺς*	Ex omni orbe terrarum Medi tantummodo summa observantia adhuc spi-

1) Für die Lesart: ܘܒܒܪܘܣܐ ܕܡܥܒܪܐ ܕܕܘܪܘ schlägt Nöldeke vor (bei Nau 1907, p. 596 n.) ܘܒܟܪܘܣܐ ܕܡܥܒܪܐ ܕܗܢܕܘ et in Chryse quae est ultra Indiam. Es ist sehr leicht möglich, daß ein unaufmerksamer Kopist anstatt ܗ ein ܘ und anstatt ܢ ein ܪ geschrieben hat. Denn die Kenntnis der Sachsen, Preußen und der Oder setzt wohl zuviel Geographie voraus. Vgl. Nau 1899, p. 51 n. 4.

2) Der transcribierten Wiedergabe des syr. Wortes für Araber ܛܝܝܐ.

permaneat, canibus proiiciuntur, et canes manducant mortuos totius Mediae. Tamen nequimus dicere, omnes Medos nasci dum pro eis Luna posita est cum Marte in cancro, die, sub terra. Ita enim scriptum est nasci illos qui a canibus manducantur.	ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι.	rantes homines canibus devorandos abiiciunt.
	καὶ οὐ πάντες σὺν τῇ Μήνῃ τὸν Ἄρεα ἐφ᾽ ἡμερινῆς γενέσεως ἐν Καρκίνῳ ὑπὸ γῆν ἔχουσιν.	et non ob hoc Martem per diurnam Genesim in Cancro positos habent.

Diese Stelle ist so gehaltreich, daß man aus ihr die ganze Quellenanalyse erkennen kann. E hat einen erläuternden Zusatz zu der Erzählung von den Hunden, der schwerlich auf bloßer Paraphrase beruht, sondern Original ist. GL hat dies ausgelassen. R zeigt eine unleugbare Abhängigkeit von E, hat aber in dem ersten Sätzchen eine heillose Verwirrung angerichtet. (Auch der griechische Text hat diese schon; vgl. Caesarius: *Μῆδοι δὲ πάντες μετὰ σπουδῆς ἔτι ἐμπνέοντας τοὺς κάμνοντας κυσὶ βορὰν προστιθέασιν ἀναλγήτως*). Zunächst behauptet R, daß die Meder auf dem ganzen Erdkreis die einzigen seien, welche solche Pietätlosigkeit gegen die Verstorbenen bewiesen. Das übrige hat R gar nicht verstanden. Das summa observantia hängt in der Luft, ohne daß man recht weiß, worauf es zu beziehen ist; R hat eben das *τρεφομένοις* nicht verstanden, hat dies auf die Sterbenden bezogen und mit devorandos wiedergegeben. Dadurch war dann das obige Attribut seines Verbums beraubt und mußte als Adverb zu abiiciunt gezogen werden. Dann aber ergibt sich die, namentlich E gegenüber unwahrscheinliche Übersetzung: Die Meder werfen mit großem Eifer die noch Lebenden den Hunden zum Fraße vor. Einen zweiten groben Verstoß, womit ebenfalls die Abhängigkeit bewiesen wird, begeht R, wenn aus dem einschränkenden: Man wirft die Menschen, wenn sie sterben, aber auch dann, wenn noch Leben in ihnen ist ... (bei GL und E) — ohne weiteres die Verallgemeinerung gemacht wird: Man wirft die noch atmenden Menschen den Hunden vor. Hier kann R nicht die Priorität haben.

In der Gestirnconstellation hat indes GL die ursprüngliche Fassung: Denn wenn auch die Bedeutung des »dies« inhaltlich mit der Erklärung bei E von der *ἐφεμερινῆς γενέσεως* gleichkommt, so wird man hier in E die Abhängigkeit sehen. Das ist aber nur dadurch denkbar, daß GL und E eine gemeinsame Quelle (B) haben. R zeigt sich wieder als wörtliche Übersetzung von E, läßt aber die Worte »unter der Erde« bei GL und E aus.

Nr. 12.

Die Inder werden nach ihrem Tode verbrannt und

multae eorum mulieres	*ἑκοῦσαι αἱ γυναῖκες*	uxores defunctorum sponte se offerentes
	mit ihnen.	

Gleichwohl werden diese Weiber nicht geboren,

dum Mars et Sol in Leone noctu sub terra sunt.	*ὑπὸ γῆν ἐπὶ νυκτερινῆς γενέσεως σὺν Ἄρει τὸν Ἥλιον ἐν Λέοντι ὁρίοις Ἄρεος.*	in nocturna Genesi sub terra habent Solem cum Marte in partibus Martis.

GL hat hier aus dem bestimmten Ausdrucke der »freiwillig sich stellenden Witwen« bei E und R »viele« gemacht, Über die Gestirnconstellation siehe oben: E ist von R wieder wörtlich übersetzt.

Nr. 13.

Germani omnes per suffocationem moriuntur exceptis illis qui in bellis moriuntur. Tamen impossibile est omnium Germanorum	*Γερμανῶν οἱ πλεῖστοι ἀγχονιμαίῳ μόρῳ ἀποθνήσκουσι καὶ οὐ πάντως τὸ πλῆθος τῶν Γερμανῶν*	Germanorum plurimique laqueo vitam finiunt, nec idcirco omnes . .

Nau (1907 S. 533) will diese Stelle für seine These verwertet wissen, daß GL die Priorität zukomme. Der Gedankengang dieser Stelle sei: Alle Germanen kommen gewaltsam um, entweder durch Erstickung oder im Kriege, daher im Nachsatz alle. Eusebius und die Recognitionen hätten nur den Schluß bei veränderten Voraussetzungen gewahrt, und deshalb sei deren

Beweisführung falsch. Aber E hat gar nicht im Nachsatz »alle«; man könnte also ebensogut bei GL eine Verallgemeinerung von E sehen. Bei R trifft Naus Vorwurf zu. Indes würde auch die Nausche Behauptung unserer Beweisführung keinen Eintrag tun. Der Schluß dieses Abschnitts ist wieder frei bearbeitet worden, bei R heißt es wieder: Die Furcht vor den Gesetzen und die Willensfreiheit verschafft den Gesetzen Gehorsam[1], bei E wird dem Gesetz und der Gewohnheit wegen der Willensfreiheit des Menschen der Sieg zugeschrieben, bei GL heißt es: superant Fatum leges hominum qui ducuntur secundum suam consuetudinem. Die Tendenz der gesamten Ausführungen der einzelnen Quellen und die dadurch bedingten Veränderungen und Abweichungen werden hierdurch erklärt.

Nr. 14.

Non cogit Fatum Seras occisionem committere cum nolint	καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἡ γένεσις τοὺς Σῆρας μὴ θέλοντας φονεύειν	Nec cogere potest Genesis aut Seres homicidium committere

Hier haben wir einen Beleg für die eben ausgesprochene Behauptung: Bei GL wird das Fatum, bei E und R die Geburtsstunde bzw. die Gestirnconstellation bei dieser als nicht maßgebend für die Sitten und Gebräuche der Völker bezeichnet. R zeigt sich als Übersetzung von E und läßt das notwendige: »wenn sie nicht wollen«, aus.

Nr. 15.

		griech. R (Caesarius)
nec Persas non inducere filias et sorores	τοὺς Πέρσας ἀθεμίτως γαμεῖν	aut Persas incesta vitare	ἢ Πέρσας μὴ μητρογαμεῖν καὶ ἀδελφοφθορεῖν

Der griechische R-Text scheint hier GL benutzt zu haben; E und R haben die schon früher einzeln aufgezählten Incestehen in ein allgemeines Urteil zusammengefaßt; da jede Quelle das von ihr früher gegebene Material nach eigenem Gutdünken ver-

1) S. oben S. 23.

arbeiten konnte, lassen sich die Quellen auch hier nicht nach gewöhnlichem Schema von einander ableiten. Dasselbe gilt auch von der folgenden Zusammenfassung, obwohl hier die Übereinstimmung eine fast wörtliche ist. Den Schluß, in welchem dem Schicksal und der Naturbestimmung bzw. dem Horoskop ein gewisser Einfluß zugeschrieben wird, ist nur bei GL und E und zwar in wörtlicher Übereinstimmung vorhanden. R fügt nur hinzu: Jedes Volk folgt seinen Gesetzen gemäß der Willensfreiheit und vernichtet die Bestimmungen der Geburt (des Horoskops) durch die Strenge der Gesetze. Dann zeigt sich wieder die oben angegebene Tendenz der R. Nur ein Satz sei als charakteristisch für die Quellenanalyse noch genannt.

Kein Horoskop zwingt die Menschen

		lat. R	griech. R (Caesarius)
ut utatur arte Musarum	τὰ ἄλλα βάρβαρα ἔθνη ταῖς ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λεγομέναις Μούσαις κοινωνεῖν	Gentes barbaras Graecorum studiis institui	τὰ βάρβαρα ἔθνη ταῖς ὑφ' Ἑλλήνων προσαγορευομέναις κοινωνεῖν

E hat hier die ursprüngliche Fassung, die GL abgekürzt wiedergibt, der griechische R-Text hat gerade die Musen ausgelassen, der lateinische R-Text hat für die Metapher deren Bedeutung gesetzt.

Nr. 16.

Ego et dixi: Nos, pater Bardesanes, haec omnia persuasa habemus, et scimus haec vera esse. scisne Chaldaeos . . . Dixit mihi: Scito prius, fili mi Philippe, ut in errorem inducerent hanc vocem Chaldaeos invenisse	*Ταῦτα, ὦ Βαρδησάνη, ἄκρως ἡμᾶς πέπεικε, φημὶ αὐτῷ. οἱ δὲ ἀστρονόμοι*	Sed dicet aliquis eorum qui in disciplina mathesis eruditi sunt
	ἀπεκρίνατο· Οὐκ ἀληθὴς ἡ ἀπόκρισις αὕτη, ὦ Φίλιππε	Ad haec ergo respondebimus quod

Gewiß ist Nau (1907 S. 533) zuzustimmen, wenn er in GL hier die beste Dialogform sieht. Aber mit solch formellen Gründen würde er schwerlich Hilgenfeld überzeugen können, daß R unmöglich hier die Priorität haben könnte; denn Hilgenfeld behauptet ja gerade, die Dialogform sei erst von GL bzw. E künstlich hergestellt worden. Wir haben deshalb bei unserer Beweisführung im allgemeinen auf die formelle Seite kein besonderes Gewicht gelegt. Denn noch im selben Abschnitt könnte man Stellen nennen, in denen E oder vielleicht sogar R die bessere Form haben:

In den sieben Klimata herrscht je einer von den sieben Sternen.

et in unaquaque ex his regionibus praevalet voluntas imperii eius, quod vocatur lex	*κατὰ τοὺς διαφόρους νόμους μὴ τοὺς ἀνθρώπους τεθεικέναι ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἑκάστου ἄρχοντος πλεονάζειν τὸ θέλημα ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ, ὃν νόμον νενομίκασιν οἱ κρατούμενοι*	et istas quas exposuimus diversas leges non ab hominibus positas, sed ab istis principibus secundum uniuscuiusque voluntatem; et hoc quod stellae visum est, legem ab hominibus observatam

Im folgenden hat E wieder spezifiziert, GL zeigt durch andere Fassung die Abkunft aus der gemeinsamen Quelle B; R hat die Stellen ganz ausgelassen und beweist somit seine Abhängigkeit.

Wir haben viele Völker aufgezählt

qui totam terram circumducunt et non esse in uno climate sed in omnibus ventis et in omnibus climatibus.	*τά τε ὄντα ἐν μεσημβρίᾳ καὶ δύσει καὶ ἀνατολῇ καὶ ἄρκτῳ, τοῦτ' ἔστιν ἐν διαφόροις κλίμασι.*

In den letzten, längeren Ausführungen über die Gebräuche der Juden (GL und E fügen dann die Gebräuche in Syrien und Edessa an) und der Christen weichen die einzelnen Quellen, indes meist nur formell, von einander ab. So hat z. B. einmal GL als Sondergut: ob sie in Edom oder in Arabien, ... im Norden oder Süden sind, während E sagt; ob sie in Gallien oder

in Italien, ... oder gleichwo sein mögen, ... während R jede nähere Bestimmung ausläßt. GL fügt ferner als Sondergut eine Gestirnconstellation bei; daß die Juden nirgends den Götzen Ehrfurcht erweisen, daß die Christen sich an einem Tage, dem Sonntage, versammeln und an den Tagen der Lectionen sich der Nahrung enthalten; unsere Schwestern unter den Gelen und Kaschanen vermischen sich nicht mit Fremden, die in Edessa töten ihre Weiber und Schwestern nicht, wenn sie die Ehe brechen, sondern halten sich von ihnen fern und übergeben sie dem Gerichte Gottes, die in Hatra steinigen die Diebe nicht. E hat als Sondergut: Die Christen verehren in Ägypten nicht den Apis oder den Hund oder den Bock oder die Katze. Durch ein ὡς προεῖπον weist E am Schluß noch einmal auf sein Thema zurück. Der griechische und besonders der lateinische R-Text weicht von GL und E häufig ab; der griechische Text bei Caesarius zeigt manches Sondergut in Namen und Gestirnconstellation, hat jedoch den ganzen folgenden Abschnitt über die Christen ganz kurz abgetan, so daß hier Caesarius für die Reconstruction des griechischen R-Textes nicht zu gebrauchen ist. Der lateinische R-Text hat häufig eine recht freie Bearbeitung, er ist namentlich im letzten Abschnitt sehr kurz und bringt bei den Parthern die Nachricht an: sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit; obwohl sich wegen dieser freien Bearbeitung ein sicheres Urteil über die Quellenbenutzung nicht geben läßt, so ist doch soviel sicher, daß sich kein einziges Argument aufzeigen läßt, welches die vorangegangene Quellenanalyse zerstört.

Merx und Hilgenfeld[1] haben noch in ausführlicher Erörterung sonstige Berührungspunkte zwischen dem Dialog und den Recognitionen aufgedeckt; daraus, daß jeder der beiden Gelehrten mit großer Sorgfalt und Scharfsinn die Frage nach der Abhängigkeit untersuchte und daß jeder am Schluß zu der Überzeugung kam, sein von ihm aufgestelltes Quellenverhältnis werde dadurch bestätigt, geht hervor, wie subjektiv sich das hier gegebene Material verwerten läßt. Da ich einen objektiv überzeugenden Grund in den Ausführungen nicht gefunden habe, der meine Quellenanalyse umstößt, habe ich darauf verzichtet, diese (vier) Stellen

1) Merx S. 88—114, Hilgenfeld S. 133—150.

wiederzugeben und zu erörtern. Denn die lange Auseinandersetzung, die sich dabei an die Behauptungen Hilgenfelds anschließen müßte, würde das Ergebnis in nichts fördern; auch würde dieselbe z. T. nur den Ausführungen von Merx beistimmen.

Stellen wir nunmehr das Endresultat der Quellenanalyse fest. Aus den Nummern 3, 4, 5, 9, **10,** 11, 12, 15 ergibt sich[1], daß GL aus E geschöpft hat, aus den Nummern 2, 6, 7, 7a, 8, 10, 16, daß GL gegenüber E die Priorität hat. Daraus folgt, daß GL und E aus einer gemeinsamen Quelle, B, geschöpft haben (Nr. 1, 3, 4, 5ff). Aus den Nummern 2, 4, 7, 8, 9a, **10,** 11 ergibt sich, daß R von E abhängig ist, aus Nr. 3, 4, 5, 7, **10,** 13, 15, daß R mit GL Berührungspunkte aufweist. Dies läßt sich erklären, wenn man a) R aus der gemeinsamen Quelle B ableitet (z. B. 5) oder b) R aus E und GL oder c) R aus E und B schöpfen läßt. Die zweite Annahme halte ich für unwahrscheinlich, weil das Sondergut, das R mit GL gemein hat, gar zu gering ist; für die dritte Annahme spricht, daß sich R meist als wörtliche Übersetzung von E zeigt. Aber auch bei dieser Annahme ist es wohl gegen jede Analogie, daß die R zwei Quellen vor sich gehabt hätten, von denen sie der einen, E, wörtlich folgen, von der anderen, B, nur ganz spärlich einmal einige Worte entnehmen. (Dasselbe Argument wie unter b). Am wahrscheinlichsten halte ich deshalb die dritte Vermutung, daß R aus B allein geschöpft haben (s. oben)[2]. Daraus würde dann allerdings folgern: a) daß E seine Vorlage fast wörtlich wiedergibt; das ist bei Eusebius nichts Seltenes; b) daß bereits B bei GL die Abänderungen vorgenommen hat. Das ist ebenfalls wahrscheinlich. Denn daß Eusebius, dem es darauf ankam, die Lehre des Bardesanes möglichst getreu wiederzugeben, die Vorlage so bedeutend abgeändert habe, ist nicht recht einleuchtend. Doch möchte ich betonen, daß ich nur die beiden Sätze

---

1) Es sind nur die Stellen zusammengefaßt, aus denen sich am besten die Quellenanalyse ergibt.

2) Mit den mannigfaltigen, mit der obigen Auffassung teilweise zustimmenden, teilweise gänzlich abweichenden Ansichten von Hilgenfeld, Merx, Nau, Waitz, Harnack, Bardenhewer usw. will ich in nähere Auseinandersetzung nicht eintreten, sondern die auf Grund der Synopse gewonnene Ansicht zur Kritik stellen.

1. E und GL haben eine gemeinsame Quelle, B,
2. E und R zeigen enge Berührung,

als sichere Ergebnisse verzeichnen kann, während ich die Behauptung, E und R sind nur indirekt verwandt, durch Benutzung der gemeinsamen Quelle B, als höchst wahrscheinlich bezeichnen kann[1].

Wir haben nun zunächst noch die Frage zu beantworten: Wie stellt sich die gemeinsame Quelle B zu GL, wie zu den Bardesanes-Schriften? Waitz hat (S. 257 ff) lediglich durch Schlußfolgerungen aus den einschlägigen Arbeiten über die Recognitionen und den Bardesanesdialog die Behauptung aufgestellt, daß der Dialog des Philippus (GL) und R auf eine Schrift weisen, welche nicht nur die Gesetze der Länder, sondern auch eine Widerlegung des astrologischen Glaubens an die Genesis zum Inhalt hat: »Ist es nun sicher, daß das Buch ‚der Gesetze der Länder' in seinen Gedanken durchaus von Bardesanes abhängt, so liegt es nahe, an eine Schrift des Bardesanes zu denken. Dann aber kann diese keine andere sein als der von Euseb h. e.

---

1) Für die in jüngster Zeit eifrig betriebene Recognitionenfrage dürfte die Untersuchung demnach folgendes Ergebnis haben: Wenn man annimmt, daß R aus E (und B oder GL) geschöpft haben, so muß man die Entstehung der jetzigen Recognitionen (lib. 9) ins 4. Jahrh. hinabrücken (So Nau 1907, p. 531). Wer der von mir als wahrscheinlich bezeichneten Auffassung folgt, kann die Recognitionen in der Mitte des 3. Jahrh. entstanden sein lassen. In dieser Annahme würde ich mit der neuesten Untersuchung von Waitz, Die Pseudoclementinen 1904 (Texte u. Unters. N. F. 18) übereinstimmen, der die Grundschrift des Clemensromans in der Zeit zwischen 220 und 230 in Rom entstanden sein läßt. Harnack II 2, S. 535 hält allerdings die Annahme, daß Eusebius die (einzige) Quelle für R war, für leichter als diejenige, welche E und R auf eine andere Recension der Originalquelle zurückführt. Das Sondergut bei R hielt er nur für Amplificationen jüngeren Datums. Auch Harnack denkt sich deshalb die Recognitionen frühestens in die Zeit zwischen 313 und 325 entstanden (S. 336). Hilgenfeld, Der Clemens-Roman (Zeitschr. f. wiss. Theol. N. F. 14, S. 66—133), der R bekanntlich als Urquelle ansieht, hält es (132. 133) für vollends unzweifelhaft, daß R nicht im 3., sondern im 2. Jahrh. und zwar um dessen Mitte (spätestens unter Mark Aurel) entstanden ist. Es ist sicher, daß, wie schon mehrfach geäußert worden ist, die Recognitionenfrage nur durch eine neue Textausgabe mit synoptischer Behandlung zum Abschluß gebracht werden könne. Vielleicht entschließt sich der mit diesen Fragen wohlvertraute Waitz dazu.

IV 30 erwähnte Dialog *περὶ εἱμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον.* Dieser bardesanische Dialog ist die gemeinsame Quelle sowohl für den Dialog des Philippus, als auch für die clementinische Grundschrift, insbesondere R 8 und 9, deren Ausführungen über die Genesis ebenfalls auf Bardesanes beruhen«. Waitz hat seine Combination durch textliche Vergleichungen zwischen den R und GL zu erweisen gesucht (258, 259). Aber die gemeinsame Quelle B kann kein echter Dialog des Bardesanes sein, weil auch in dieser Quelle schon von Bardesanes als einer dritten Person die Rede ist, wie die übereinstimmenden Stellen bei GL und E zeigen. Ferner muß die gemeinsame Quelle eine astrologie-feindliche Richtung vertreten haben, so daß wir nicht auf den Dialog *περὶ εἱμαρμένης* (*πρὸς Ἀντωνῖνον*), sondern auf den Dialog *καθ' εἱμαρμένης* hingewiesen werden. Dieser Dialog ist die gemeinsame Quelle für GL, E und R. In seiner ersten Redaction befand sich noch nicht das Sondergut von den Herrschern und Lenkern, und mit dieser Annahme erklärt es sich, daß Eusebius und die Recognitionen diese Stellen nicht haben. Denn es läßt sich nicht erklären, weshalb Eusebius und R gerade das charakteristische Sondergut des Bardesanes von den Herrschern und Lenkern und die damit verbundenen Gedanken fast ganz unterdrückt haben sollten. Auch Merx (S. 108) hat die Verschiedenheit des Gedankenganges gefühlt und zu erklären gesucht; original ist der Syrer, orthodox corrigiert Euseb, für den besonderen Zweck zugeschnitten die Recognitionen. Diese Erklärung mag für R passen, nicht aber für E; denn Eusebius will, wie er selbst sagt, nur einiges aus einem Dialoge des Bardesanes mit seinen Schülern, gewissermaßen als Probe für dessen Lehren, vorlegen, hat also gar keinen Grund, jene charakteristischen Stellen »orthodox zu corrigieren«. Dieses Sondergut hat eben B wahrscheinlich noch nicht gehabt; dieses ist erst von GL hineingebracht worden. Daraus erklärt es sich, daß GL so oft den Eindruck der Originalität und zwar durch sein Sondergut macht.

Die Fragen über Sprache und Abfassungszeit dürften folgende Lösung erhalten. Wenn die Väter einstimmig berichten, daß Bardesanes seine Werke syrisch geschrieben hat, so darf dies nicht als Argument für die Frage nach der Originalsprache von GL verwertet werden. Denn GL ist eben kein echtes

Werk des Bardesanes. Trotzdem halte auch ich daran fest, daß die Aufzeichnung des Dialoges κατ' εἱμαρμένης durch die Schüler in syrischer Sprache vollzogen worden ist; dies beweisen einige Textcorruptionen bei E und R, die sich nur aus Nichtverständnis bzw. schlechter Übersetzung aus dem Syrischen erklären lassen [1].

Die griechische Übersetzung ist von E und R benutzt worden. Das eigenartige literarische Verhältnis der jetzigen GL zu E und R, welches eine gemeinsame Quelle erfordert, sowie das Sondergut bei GL (besonders von den Herrschern und Lenkern), läßt sich nur dadurch erklären, daß wir in den jetzigen GL eine syrische Redaction des durch Philippus aufgezeichneten Dialoges sehen.

Auf zweifelhaftem Boden stehen wir bezüglich der Abfassungszeit. Daß der Dialog gegen das Schicksal erst im gereifteren Alter gehalten worden ist, steht aus dem Entwickelungsgange des Bardesanes fest. Aus dem Dialoge selbst erfahren wir folgende Indicien, aus denen sich die Abfassungszeit bestimmen läßt: 1. Bardesanes hat eine abschließende wissenschaftliche Entwickelung durchgemacht, wird von seinen Schülern »Vater« genannt, er spricht mit abgeklärtem Wissen über die Probleme und verrät tiefe philosophische, astronomische und kulturgeschichtliche Kenntnisse; dies führt uns, wie die oben erwähnte Stellung zur Astrologie, auf die letzte Epoche seines wissenschaftlichen Lebens. 2. Die Erzählungen über die Inder nnd andere orientalische Völker lassen die Vermutung entstehen, daß sie nach der Unterredung mit der indischen Gesandtschaft, also nach 218 fallen. 3. Der Dialog muß nach dem J. 200 gehalten sein, da er den christlichen König Abgar VIII bar Mânu (202—217) voraussetzt. 4. Die römische Besitznahme von Arabien durch Septimius Severus wird als »vor kurzem« geschehen erwähnt [2]. 5. Als unterste Grenze ergibt sich das J. 224—226, weil das Königreich der Parther (Nau 1907, S. 516) noch erwähnt wird. Möglicherweise hat die indische Gesandtschaft, die sicher reichen Disputationsstoff über Astrologie und

1) Die Belege bei Nau 1897, p. 4.

2) Hort will gar erst die Eroberung durch Macrinus annehmen. Das wäre allerdings eine noch bessere Annahme wegen des »gestern«.

Kulturgeschichte in den Schülerkreis des syrischen Astronomen gebracht hat, den äußern Anlaß zu dem Dialoge gegeben: Das Jahr 220 wird als mittlere Grenze für die Abfassung des bardesanischen Dialogs *καθ' εἱμαρμένης* gelten können. Die syrische Niederschrift durch die Schüler wird bald nachher geschehen sein, auch die griechische Übersetzung, deren sich Eusebius und die Recognitionen bedienten, wird noch durch die Schüler des Bardesanes angefertigt worden sein, eine zweite syrische Redaction ist später vorgenommen worden; diese liegt uns in dem jetzigen Dialoge der GL vor[1].

Liegen GL bzw. dem Dialoge *καθ' εἱμαρμένης* schriftliche Quellen zugrunde? Man kann an die philonische Schrift *περὶ προνοίας* denken. In den §§ 27—88 wendet sich nämlich Philo gegen den stoischen Fatalismus, besonders gegen die Astrologie[2]. Der Einfluß der Gestirnconstellation wird widerlegt durch die Berufung auf die freie Selbstbestimmung; die Gesetze setzen die Willensfreiheit voraus. Die Juden haben aus freier Selbstbestimmung das Gesetz der Beschneidung. Es folgen darauf einige Belege aus der Kulturgeschichte der Skythen und Ägypter, die ganze Argumentation hat eine auffallende Ähnlichkeit mit Bardesanes. Indes wird man höchstens von einer gedanklichen Verwandtschaft und Abhängigkeit der GL von Philo reden dürfen, da Wendland durch die Gegenüberstellung der Texte über die Völkersitten in beiden Quellen die Unmöglichkeit oder wenigstens Unwahrscheinlichkeit der Benutzung gezeigt hat (S. 30—32). Nach den eingehenden Studien von Wendland und Schmekel steht es fest, »daß der letzte Urheber der Argumente gegen die Astrologie Carneades ist[3]«. Indes hat Boll[4], um nur kurz seine interessanten Resultate zu vermerken, nachgewiesen, daß nur das erste Argument gegen die Astrologie, (daß die Sitten und Unsitten eines ganzen Landes durch Herrschergebot

---

1) Die äußere Bezeugung liefert kein sicheres Datum bei Ephraem (gegen Merx 24); dieser kann die Schicksalslehre auch aus anderen Quellen erfahren haben.

2) Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892, S. 24.

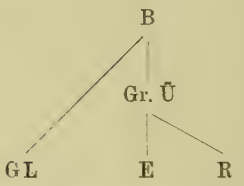
3) Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892.

4) Boll p. 181.

sich ändern lassen) bei den heidnischen Schriftstellern und Philo sich findet; das zweite (aus der moralischen Eigenart einzelner Bewohner eines Landes gehe hervor, daß die Völkersitten nicht durch die Klimata und also auch nicht durch die Sterne bedingt sind), findet sich nur in den christlichen Quellen (Boll 185—187). Wenn Boll für dieses der jüdischen und christlichen Religion entnommene Hauptbeweismaterial eine ursprünglich christliche Quelle fordert, die dem Ps. Bardesanes zugrunde gelegen habe, so halte ich die Suche nach einer solchen christlichen Quelle für vergeblich. Denn der Verfasser muß tiefe Kenntnisse in der Astronomie und Kulturgeschichte gehabt haben; es wäre merkwürdig, daß wir von einem solchen christlichen Gelehrten in den ersten zwei Jahrhunderten nichts wüßten. Der erste große christliche Astrolog und Kulturhistoriker, wenn ich so sagen darf, ist Bardesanes; er wird also selbst dieses Argument erfunden und begründet haben. Boll weist ferner auf die merkwürdige Übereinstimmung des bardesanischen Dialogs mit der berühmten Tetrabiblos, die Boll wieder als echtes Werk dem Claudius Ptolemaeus zugewiesen hat, hin[1]. Aber es ist unmöglich, daß Bardesanes die Tetrabiblos benutzt hat; denn die übereinstimmenden (bei Boll § 202, 203, 207 citierten) Stellen zeigen, wie auch Boll bemerkt, übertreibende Ausdehnung und Verallgemeinerungen der Art, daß man eher umgekehrt auf eine Entlehnung der Tetrabiblos aus GL schließen könnte. Da dies jedoch, die Echtheit der Tetrabiblos vorausgesetzt, zeitlich unmöglich ist, muß eine gemeinsame Quelle angenommen werden. Es läßt sich also nur nachweisen, daß Bardesanes zwar die Gedanken der griechischen Astronomen und Philosophen gekannt hat, daß es aber nicht möglich ist, die schriftlichen Vorlagen zu eruieren. Da wir die von Boll gegebene Tabelle (s. oben S. 4) bezüglich der Abhängigkeit der übrigen christlichen Schriftsteller[2] als richtig anerkennen, mögen nur die sicheren und wahrscheinlichen Ergebnisse unserer Untersuchung in ein Schema gebracht werden:

1) Christ, Geschichte der griech. Literatur [4]1905, S. 714 ff.
2) Die Abhängigkeit des Origenes von den Rec. ist controvers.

Der Dialog des Bardesanes
Καθ' εἱμαρμένης



B = Syrische Redaction der „Gesetze der Länder" (Verfasser Philippus).
Gr. Ū = Griechische Übersetzung von B.
GL = Der jetzige syrische Dialog.
E = Eusebius, Praeparatio evangelica.
R = Pseudoclementinische Recognitionen.

3. Die Thomasakten und ihre Lieder.

In jeder Beziehung am interessantesten sind die Akten des h. Thomas, welche Wright den Edelstein seiner Sammlung nennt[1]. Die strittigen Punkte sind folgende: 1. Sind die syrischen oder die griechischen Akten das Original; 2. wie ist der gnostische Einschlag zu erklären; 3. gehören die lyrischen Bestandteile zu den Akten oder sind sie ein ursprünglicher fremder Bestandteil; 4. wie sind die lyrischen Stücke, besonders der sog. Hymnus auf die Seele zu erklären; 5. wer ist der Verfasser der Thomasakten und ihrer Lieder?

Bei der Frage nach der Originalsprache sind die historischen Teile der Akten gesondert von den lyrischen zu betrachten. Die poetischen Stücke, die ihr allerdings oft verwischtes Metrum bewahrt haben, sind nach allgemeiner Anschauung syrischen Ursprungs[2]; doch ist in dem Brautliede die griechische Fassung nicht nur textlich besser, sondern auch inhaltlich ursprünglicher als der jetzige Syrer, da letzterer die ursprünglich

1) Macke 4.

2) Die Behauptung Duvals (Litterature syr.[2] p. 90), der syrische Ursprung des sog. Hymnus auf die Seele sei gar nicht bestritten, ist nicht ganz richtig; denn Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. N. F. 12, S. 235) behauptet, daß der griechische Text weder formell noch materiell den Eindruck einer Übersetzung mache. Für das Nähere vgl. Lipsius I 300 ff.

gnostische Schilderung der Hochzeit der Lichttochter im katholischen Sinne als Brautlied der Kirche aufgefaßt hat. Auch die Akten sind wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschrieben; die Vergleichung des Stils führt, wie schon Burkitt bemerkt hat[1], zu keinem sicheren Resultat über die Priorität des griechischen oder syrischen Originals; Burkitt hat nun, wie schon Nöldeke[2], den einzig richtigen Weg eingeschlagen: Er stellte in vorsichtiger Kritik neun Stellen einander gegenüber und zeigte, daß der griechische Übersetzer sein syrisches Original öfters nicht verstanden oder nur schlecht wiedergegeben hat (ähnlich Nöldeke.) Ferner will Burkitt aus dem Namen »Akten des Judas Thomas« auf syr. Ursprung schließen: Denn so habe nur ein syr. Original schreiben können; in der alten syr. Kirche (und besonders in der edessenischen Tradition, Lipsius I 227) scheint man der Meinung gewesen zu sein, daß *Θωμᾶς* T'ôma = Didymus ist (also als Beiname gefaßt wird); der wirkliche Name sei Judas gewesen (p. 288 Lipsius I 227). Andererseits aber zeigt die Stelle *ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος*, wo im syr. steht: komme, Gemeinschaft des Segens (Come, communion of Blessing bei Burkitt 289), daß das Griechische hier nicht aus dem Syrischen abgeleitet werden kann. Aber aus dieser Stelle darf man noch nicht auf die Priorität des Griechischen schließen; denn diese Phrase ist, wie auch Burkitt bemerkt, aus eucharistischen Gebeten entnommen; der Grieche kann also auch nach einem solchen Consecrationsgebet seine Vorlage verändert haben. Die Textentstellungen bei dem Griechen legen es nahe, eine Übersetzung aus dem Syrischen anzunehmen[3]. Soviel ist sicher, daß bisher nicht eine Instanz für das Gegenteil gefunden worden ist[4]. Bis zum Erweis des Gegenteils muß also an der ursprünglich syrischen Sprache der Thomasakten und ihrer Lieder festgehalten werden.

War bezüglich der formellen Seite der Streit zwischen syrischer und griechischer Sprache, so handelt es sich bezüglich

1) The original language of the acts of Judas Thomas: In »The Journal of Theological Studies« I 1900 p. 280—290.

2) Bei Lipsius II, 2 S. 423—425.

3) Nach Harnack Lit. II 2 S. 176 könnte ein syrischer und ein griechischer Text als zwei von Anfang an nebeneinander gehende Ausgaben bestanden haben; dies wäre nach Burkitt unmöglich.

4) Nöldeke bei Lipsius II 2, S. 423.

des dogmatischen Charakters der Thomasakten um die Frage nach der gnostischen oder katholischen Herkunft. Unbestritten ist, daß der Syrer nicht nur in den historischen, sondern auch in den lyrischen Bestandteilen eine katholische Bearbeitung vorgenommen hat, oder, wenn man es anders formulieren will, daß der gnostische Charakter bei dem Syrer nicht so stark hervortritt, wie bei dem Griechen. Unbedingt gnostisch ist bei letzterem das Hochzeitslied, aber auch sonst soll nach Lipsius I 291ff. der ganze Erzählungsstoff unverkennbar gnostische Färbung zeigen. Demnach müßte man eine rein gnostische Vorlage annehmen, die später im kirchlichen Sinne bearbeitet worden ist[1]. Auch Liechtenhan, der die Redestücke, in denen sich nach seiner Meinung gnostische Gedanken erhalten haben, zusammengestellt hat[2], und besonders auf die sicher gnostischen Consecrationsgebete und die gnostische Auffassung der Ehe verweist[3], hält es für wahrscheinlich, daß die Akten ursprünglich gnostisch waren (S. 293).

Eine dritte Frage, bei deren Beantwortung man nur zu sehr auf subjectives Empfinden angewiesen ist, lautet: Gehören die lyrischen Bestandteile zu den Akten oder sind sie ein ihnen ursprünglich fremder Bestandteil? Man wird zugeben müssen, daß der Redactor es wohl verstanden hat, jedem Liede eine ganz passende Stellung zu geben: Thomas nimmt an der Hochzeit der Königstochter der Stadt Andrapolis teil und feiert bei dieser Gelegenheit die himmlische Hochzeit in einem Gesange. Das sog. Lied von der Seele singt Thomas, als er im Gefängnis liegt, nachdem er in mehreren Dankgebeten seinem Herrn Jesu für seine Vorsehung gedankt hat[4]; das erste der Weihegebete wird vom Apostel gesprochen, als König Gundaphoros und sein Bruder das Siegel (die Taufe) empfangen, das zweite, als die versammelten Gläubigen die Eucharistie genießen sollen (Lipsius I 250, 307, 292, 311). Ist somit ein innerer Zusammenhang wohl zu-

---

1) Dagegen Harnack Lit. II 2, S. 176: Das Suchen nach einer ganz verschiedenen, rein gnostischen Vorlage ist vergeblich. Jedoch I 123: Die Originalacten, d. h. die gnostischen *περίοδοι Θωμᾶ* sind verloren.

2) Die pseudepigraphe Literatur der Gnostiker. Ztschr. f. ntl. Wissenschaft 3 (1902) S. 287ff. 3) Vgl. auch Macke 41.

4) Lipsius I 292, 300. Harnack dagegen II 2, 176: Man braucht die vier Stücke nicht vom Ganzen zu trennen.

zugeben, so ist es doch unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Thomasakten mit dem der Lieder identisch ist. Diese haben schon früher existiert.

Für die Erklärung der lyrischen Stücke kann ich mich auf das sog. Lied von der Seele beschränken. Für das Hochzeitslied verweise ich auf die Untersuchung von Preuschen, Zwei gnostische Hymnen 1904 S. 28—44, welcher die Lichttochter als die Sophia auffaßt, die bräutlich geschmückt auf das Erscheinen des Christus wartet[1]. Die beiden Weihegebete sind von Lipsius I 311ff und Macke 17ff ausführlich erklärt worden. Nur das sog. Lied von der Seele erheischt trotz der vielen Untersuchungen eine Kritik der verschiedenen Auffassungen und einen neuen Lösungsversuch. Nöldeke (Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXV 677) hat im Anschluß an Lipsius I 292 folgende Auffassung: Es ist ein unverfälschtes, gnostisches Lied von der Seele, die, von himmlischem Ursprung, auf die Erde gesandt wird und hier ihren Ursprung und ihre Aufgaben vergißt, bis sie durch

1) Ähnlich Lipsius I 304, Liechtenhan l. c. 288. Hoffmann (Zwei Hymnen der Thomasakten, Ztschrft f. ntl. Wissensch. 4 1903) will S. 295 unter der Braut jede christliche Seele verstanden wissen; von »Weisheit« sei gar nicht die Rede, die Erlösung der Pistis Sophia durch Christus gibt in dem gleichnamigen Buche ein anderes Bild. Daß erst der jetzige katholisierende Syrer für die Lichttochter die Kirche eingesetzt hat, ist zweifellos. Die religionsgeschichtliche Seite hat Preuschen leider nicht berücksichtigt. Reitzenstein (Hellenistische Wundererzählungen 1906) will das Lied auf altägyptische Anschauung zurückführen (S. 139). Er will drei Stufen annehmen (S. 149). Zunächst eine Propheten-Erzählung, die sich dem Märchenton stark genähert zu haben scheint. »Bei der Hochzeit der Königstochter erscheint der Bote eines Gottes, der Wohlgefallen an ihr gefunden hat, und freit um sie; der Gott folgt alsbald nach und erscheint im Hochzeitsgemach, um selbst ihren Schoß zu segnen. Die Umbildung in das Asketische folgt sodann noch auf heidnischem Boden, vielleicht schon in Syrien, wo ja die Lehre von dem Wert der geschlechtlichen Enthaltsamkeit eifrige Aufnahme fand (vgl. Jülicher, Archiv f. Religionsgeschichte VII 375). Die christliche Überlieferung fügte, besonders in dem Liede, Einzelzüge hinzu; sie suchte nach der andern Seite in der Erzählung die Beziehungen auf das geschlechtliche Verhältnis abzuschwächen; aber im Grunde ist sie auch hier nur oberflächlich geblieben«. Daß mit Hilfe der ägyptischen Mythen und der Gesänge bei den syrischen Bauernhochzeiten die Grundlagen zum Verständnis des Hochzeitsliedes in den Thomasakten klar gelegt wird, ist sicher, aber die Vorlagen lassen sich nicht so bestimmt nachweisen.

höhere Offenbarung geweckt wird, ihren Auftrag vollzieht (nämlich die von der Schlange behütete Perle zu holen), und nun nach oben zurückkehrt, wo sie das himmlische Kleid, ihr ideales Ebenbild, wiederfindet und in die Nähe der höchsten Himmelsmächte gelangt[1]. Diese Auffassung ist die traditionelle geworden und in die Lehrbücher und Literaturgeschichten übergegangen. Lipsius hat versucht (I, 297—299), auf Grund dieser Auffassung das Lied in manchen Einzelheiten zu erklären, aber auch Nestle gesteht, daß ihm sehr vieles in den Einzelheiten unverständlich bleibt, wenn auch die sonst angewandten Züge teilweise klar und durch ganze Parallelen zu belegen seien. Gegen diese Auffassung spricht nun zunächst der geheimnisvolle Auftrag, den die Seele erhält, eine kostbare Perle (den Lichtfunken?) aus Ägypten, d. i. der sündhaften Welt zu befreien. Es wird sich kaum eine Stelle in den gnostischen Quellen finden lassen, wo die menschliche Seele einen solchen Auftrag erhält, und diese Anschauung ist weder vulgär-christlich noch gnostisch. An allen Stellen, in denen im Gnosticismus von der Erlösung des verlornen Lichtfunkens (der Perle) die Rede ist, handelt es sich um einen Äon, den man nirgends mit der menschlichen Seele wird identificieren können. Hoffmann, der das Lied für die Schilderung einer jeden gläubigen Seele hält und mit philosophischen und religionsgeschichtlichen Hilfsmitteln die rätselhaften Einzelheiten zu lösen versucht, behauptet (S. 286): Die Perle ist keineswegs der bei der Geburt vom Himmel empfangene Lichtfunke, sondern (da dieser kraft seiner Freiheit fähig ist zu wachsen, während er sich in fremder hylischer Umgebung befindet) bedeutet das Ziel des Wachstums, die Vollendung seiner Persönlichkeit (Seele), der Gerechtigkeit für das Himmelreich, dem die Perle gleicht. Aber kann hier die in der Hyle, der Materie, eingeschlossene Perle mit dem Himmelreich identificiert werden?[2] Wo ist ferner die

1) Ähnlich Lipsius I 292 (nicht 212, wie bei Preuschen 45 steht). Macke, l. c. Bonnet, Le poème de l'âme, Version grecque remaniée par Nicétas de Thessaloniqne (Analecta Boll. 20. (1902) 159—164.

2) Interessant und für die Vertreter der Ansicht, daß Bardesanes der Verfasser dieses Liedes sei, willkommen dürfte der Hinweis auf die allerdings schwer controllierbare (S. u.) Behauptung Ephraems sein, daß Bardesanes das Paradies an den Ort der Schmach (also wohl in die Materie) verlege (l. c. h. 55, p. 558 D).

Rede von einer Fähigkeit des Wachstums des Lichtfunkens? Ebenso ist die Beziehung von V. 109ff (dem Abgesandten wird das Strahlenkleid ausgezogen, welches er erst nach Erfüllung seiner Mission wieder erhalten wird) auf die Seele, die vom Himmel schwebend, ihren angeborenen Reichtum (ideale Gestalt) dort als Pfand zurückläßt, welchen sie durch ihre Arbeit um die Perle auf Erden auslöst, zwar mit Zuhilfenahme der platonischen Philosophie (die aus der Ideenwelt in die Erscheinungswelt gesunkene und hier sich ihrer Herkunft erinnernde Seele) möglich: »aber für eine so allgemeine Auffassung ist alles viel zu begrenzt und orientalisch ausgeprägt« (Hilgenfeld, Berl. phil. Wochenschr. 1898 Nr. 13). Gerade in der gnostischen Literatur, besonders in der Pistis Sophia, ist bei der Schilderung dieser Erniedrigung und Selbstentäußerung der erlösende Äon, meist Christus, gemeint. Daß die Seele der Bruder des Christus genannt werden könne, ist möglich; aber ist es wahrscheinlich, daß die Seele von Gott als erster Erbe des Königreichs genannt wird, während der Bruder nur »der Zweite« ist? Was Hoffmann über die platonische Seelenlehre, den sokratischen Einfluß, den Bar-mšiḥê als Warner für die Seele sagt, wird man ja nicht widerlegen können; aber diese gelehrten Ausführungen stehen und fallen eben mit der a priori construierten Voraussetzung. Auch H. findet es (S. 288) bemerkenswert, daß die Seele auf Erden sonst nicht durch einen Begleiter, den Christus auf Erden, — sondern nur durch den Brief, d. h. die Offenbarungsschrift unterstützt wird, daß auch die Erscheinung Christi auf Erden sonst nicht erwähnt wird. Die Parallelen aus dem Mandäismus sind für die Auffassung des Liedes im Sinne Hoffmanns nicht beweiskräftig; sie sind nur ein Beweis dafür, daß der Einfluß der mandäischen Religion sich in dem Hymnus nachweisen läßt, aber gerade diese Parallelen führen viel eher auf eine andere Auffassung (s. unten.) H. hat schließlich zum Verständnis der allegorischen Geographie ein Bild mit näheren Erklärungen gegeben (S. 289—295), um den Weg der Seele vom Himmel (Götterberg, Hyrkanien), Firmament (Fixsternhimmel, Äther), Erde (Kosmos, Ägypten) zu zeigen[1].

1) Ich will auch hier nicht verabsäumen, diese astrologische Einkleidung als möglichen Hinweis auf bardesanische Abfassung anzumerken.

Eine ganz andere Auffassung des Liedes hat Hilgenfeld vertreten[1]. Er behauptet den manichäischen Ursprung und manichäische Tendenz. »Woher weiß man, daß der Königssohn, welcher von Hyrkanien oder Parthien mit königlichem Auftrage nach Ägypten geschickt wird, die Seele darstellt?« (Berl. phil. Wochenschr. 1898 Nr. 13). Es ist ein anatolischer Fürstensohn, unter einem Vater, welcher »König der Könige heißt, einer Mutter, welche das Morgenland, ein herrschendes Volk und Bundesbrüder beherrscht, auch Unterkönige von Parthien« (l. c. S. 239). Die geographische Einkleidung weise auf den geschichtlichen Boden des Sassanidenreiches, in welchem Mani auftrat (Phil. Wochenschr. 392). In der Landschaft Meishân ward der nach dem Fihrist in Babylonien geborene Mani aufgezogen. Aus Ägypten wollte nach der ältesten christlichen Überlieferung der Manichäismus die Perle seiner Religionslehre erhalten haben. Auch in den Einzelerklärungen sucht Hilgenfeld manichäische Parallelen nachzuweisen. Wir werden auf diesen Erklärungsversuch noch zurückkommen.

Eine dritte Auffassung ist von Preuschen l. c. ausgeführt worden; er will seine eigene Weise singen; »wer sie nicht hören mag oder wem sie nicht gefällt, der braucht ja nicht zu lauschen« (Vorwort). Obwohl damit die Kritik entwaffnet zu sein scheint, wird doch eine Prüfung auf die Richtigkeit seiner Composition auch Preuschen nicht unlieb sein. Er sagt (S. 46): Das Lied schildert die Fahrt, die der Christus macht, um die in der Materie ruhende Seele, oder gnostisch ausgedrückt, um den Lichtfunken zu retten. Der Christus selbst singt diesen Hymnus und beschreibt seine Schicksale von dem Augenblicke an, wo er das Vaterhaus verläßt bis zu dem Punkte, wo er dahin zurückkehrt[2].

Preuschen hat selbst schon einige schwierige Punkte aufgedeckt, welche die Deutung auf Christus scheitern zu machen

---

1) Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle. Ein morgenländisches Gedicht. In der Ztschrft f. wissenschaftl. Theol. 47 NF. 12 (219—241).

2) Ähnlich schon Liechtenhan 1902 (l. c. 286—299): Das Lied beschreibt den Niederstieg, die Kenosis und Incarnation des Soter, seine Erlösung der pneumatischen Seele aus Materie und bösen Gewalten und seine Rückkehr in den Himmel. Reitzenstein, Zwei hellenistische Hymnen (Archiv f. Religionswissenschaft 1905 S. 167—190) hat also unrecht (S. 189), daß Preuschen zuerst diese Deutung vorgeschlagen habe.

scheinen. Zunächst ist es der Bruder, der zweithöchste, der neben Vater und Mutter erscheint und der selbst der ganzen Charakterisierung nach der Christus zu sein scheint; unmöglich kann also dann der Sänger des Liedes mit Christus identisch sein (S. 42). Preuschen will nun an all diesen Stellen (15b, 42a, 48a, 60a) einen fremden Zusatz erblicken: Nach den Akten singe Judas den Sang, der einst in Jesu Munde gelegen hatte. Judas aber ist Zwillingsbruder Jesu. Als man das Lied auf Thomas übertrug, wurde zugleich in den Text der »Bruder« interpoliert, damit das Lied passend würde. Die Interpolation des Zweithöchsten wäre demnach sehr wohl zu erklären. Aber ich glaube nicht, daß der Erklärungsversuch mit Hilfe von Interpolationen und einer Umdeutung des Gesanges Anklang finden wird; denn es wird sich noch unten zeigen, daß der Redactor das Lied anscheinend unbesehen aufgenommen und nicht einmal dort seine bessernde Feder angesetzt hat, wo er es hätte tun müssen. Auch für Preuschen scheint dieser Erklärungsversuch nur ein Notbehelf zu sein, und er hat sich selbst nach einer anderen Erklärung umgesehen. Im Anschluß an Irenaeus I 30ff (S. 48 ist übrigens fälschlich auf S. 45 anstatt 35 verwiesen) sagt er: Der »zweite« Mensch, die ἔννοια, ist der aus dem Urlicht zunächst hervorgehende Sohn. Von diesem männlichen Doppelwesen und dem Geiste wird Christus erzeugt, so daß also ganz mit Recht der Christus als der Bruder des Zweithöchsten, des ersten Sohnes, genannt werden konnte. Dieser Zweithöchste ist eben der Menschensohn, der in dem Götterhimmel den Rang nach Gott einnimmt und dem dann als drittes Wesen der Geist folgt. Auf dieser Voraussetzung fußend hat Preuschen in geschickter Weise die Einzelheiten erklärt und den Versuch gemacht, die einzelnen Etappen im Leben Jesu mit dem Liede zu verbinden, und auch den Einfluß der evangelischen Berichte sowie gnostischer Parallelen, besonders aus der Pistis Sophia, nachzuweisen gesucht. Gegen diese Einzelerklärung vermag ich nur zwei Argumente einzuwenden: V. 30ff erzählt der Sänger des Liedes, also nach Preuschens Anschauung Christus: »Aus irgend welcher Ursache merkten sie (die Ägypter, die materielle Welt), daß ich nicht ihr Landsmann war, sie teilten mir von ihren Listen mit, ja gaben mir zu kosten ihre Speise; und ich vergaß, daß ich ein Königssohn war und diente ihrem König.

Ich vergaß die Perle, nach der mich meine Eltern geschickt hatten. Durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf«. Preuschen behauptet nun (S. 54), daß die Vorstellung die diesem Gedanken zugrunde liegt, allen Religionen eigen ist. »Wie durch das Mahl die Einigung mit der Gottheit zustande kommt, jene mystische Verbindung, bei der in der materiellen Speise die Gottheit in dem Menschen einzieht, so können andererseits die Dämonen auf dieselbe Weise sich des Menschen bemächtigen. Das Königskind wird den Königen der Ägypter dienstbar, es kommt unter die Herrschaft der Dämonen, die mit der Speise sich seiner bemächtigt haben. Mehr können sie ihm nicht anhaben; denn über die Lichtnatur haben sie keine Macht. Sie können es nur dahin bringen, daß er seine Lichtnatur vergißt«. Ich halte es jedoch für unwahrscheinlich, daß ein christlicher Gnostiker von Christus behaupten soll, er sei von der Materie überwunden, habe seinen Erlösungsauftrag vergessen und dem König der Materie (dem Bösen) gedient. Der Gnosticismus sucht ja gerade den Soter ängstlich vor dem Versinken in die Materie zu bewahren und ist deshalb in der Christologie doketisch bestimmt[1]. Wenn wir aber doch in der gnostischen Literatur ein solches Versinken des Äonen in das Irdische finden, so handelt es sich stets um einen niederen Äon, der schließlich von dem Soter miterlöst wird. Diese Auffassung würde allenfalls noch auf unsere Stelle passen, wenn ein solch höherer Äon noch zur Erlösung gesandt würde. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr erhält der in das Irdische versunkene Äon nur einen Brief, eine Offenbarung, die ihn an seine Mission und an seine Würde als Königssohn erinnert. Dieser Brief enthält keine neue Offenbarung, sondern ist identisch mit dem, was in dem Herzen des Soter geschrieben stand; allerdings bildet der Glanz seines Aussehens ihm auf der Rückreise die »Stimme der Führerschaft«. Demnach ist tatsächlich der in das Irdische Versunkene der wirkliche »Erlöser« und Erretter der Perle. In den Stellen der Pistis Sophia, in denen wir auffallende Ähnlichkeit zu unserem Liede finden (der Niederstieg Jesu in das Chaos, begleitet von Gabriel und Michael) und in dem Naassenerhymnus (Hipp.

1) Conybeare (The idea of sleep in the Hymn of the soul in The Journal of Theolog. Stud. 6 (1905, 609—610) löst die Schwierigkeit auch nicht.

refut. V 10), wo Jesus den Vater bittet, die im Labyrinth irrende Seele zu erretten, ist von diesem Vergessen des Auftrages und dem Versinken in die Materie nicht die Rede: Ein christlicher Gnostiker, der unter dem Königssohne in erster Linie Christus im Auge hatte, wird kaum ein solch entwürdigendes und in seinen religiösen Vorstellungskreis unpassendes Bild gebraucht haben.

Mein zweiter Einwand setzt ein in den Schluß des Liedes (V. 98ff). Der Königssohn ist emporgestiegen zum Tore der Begrüßung und Anbetung. Der Vater verspricht ihm dafür, daß er dessen Gebot ausgeführt hat, mit ihm an den Hof »des Königs der Könige« zu reisen, damit er die Perle in Empfang nehme. Dieser König der Könige ist »unser« König, also der oberste Gott. Preuschen fragt deshalb mit Recht: Wer soll dann der Vater des Christus sein? Er behauptet deshalb, daß die beiden Schlußstrophen einen Gedanken hinzufügten, der in dem Rahmen des Ganzen wohl kaum eine Stelle habe (S. 58). Es scheine ein Zusatz zu sein, der dem Liede fremd ist, oder der nur der Vorstellung von dem Großkönige und seinen Vasallenfürsten entstammt. »Mit dem Preise der höchsten Trinität schließt der erste Hymnus (das Hochzeitslied); mit dem Preise des höchsten Gottes wird auch dieser geschlossen haben. Und dieser Preis ist durch den Zusatz vom Schlusse weggedrängt worden«. Aber diese Behauptung beruht auf einem Zirkelschluß: Man darf die erst zu beweisende Behauptung, daß Christus der Königssohn ist, nicht zum Kriterium für die Textkritik machen. Außerdem macht der Schluß durchaus nicht den Eindruck eines späteren Zusatzes[1].

Endlich hat Reitzenstein[2] in einer bedeutsamen religionsgeschichtlichen Untersuchung wertvolles Material zur Lösung der Schwierigkeiten gebracht. Aus einem demotischen Zauberpapyrus teilt er einen alten Mythus mit. »Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis. Meine Mutter Sechmet(?)-Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser,

1) Auch Reitzenstein will den kurzen Zusatz mit Recht dem gnostisch-christlichen Fortsetzer geben (177). Nach welcher textkritischen Regel?

2) Zwei hellenistische Hymnen. Archiv f. Religionswissensch. 8 S. 167 bis 190. Hellenistische Wundererz. 104ff.

indem sie sprach: »Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis«, indem sie sprach: »Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück; denn dein Vater Osiris ist König von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen«« (168, 169). Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Zugrunde liegt ein alter ἱερὸς λόγος von Horus, dem Thronerben Ägyptens (169). Horus durchzieht die Unterwelt; die Unholde, die dort hausen, überlisten und töten ihn. Isis gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und siegreich kehrt er mit Hilfe eines Zaubermittels nach Ägypten zurück (170). Der Königssohn Nenefer-kaptah hört von einem Zauberbuch, das in dem Meer bei Koptos, von einer Schlange bewacht, liegt. Er bezaubert die Schlange und tritt die Heimreise zum König an (180—182). Aus diesen Mythen erklärt R. den Seelenhymnus. Für das Steinherz steht der Brief, der ins Herz geschrieben ist. Die Göttin ist im christlichen Liede beseitigt; der Brief fliegt selbst. Das leuchtende Gewand (V. 82) ist das Gewand der Göttin. Der Bruder, der Zweite nach dem Könige, ist Set, der nach altägyptischer Sagenfassung immer mit Horus gemeinsam die Königskrone erbt. Das Horuslied deutet auf Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft; auch Thomas hofft, durch Christus, der stärker ist als alle Gewalten, Könige und Herrscher, befreit zu werden (188). Zweck des Hymnus ist ein Befreiungswunder, das sich aus ägyptischen Wunderzaubern und ägyptischen Todesvorstellungen erklärt[1].

Wir greifen noch einmal auf die Auffassung Hilgenfelds zurück. Er hat, wie wir schon oben sagten, den christlich-gnostischen Charakter entschieden in Abrede gestellt. »Eher erinnert unser Königssohn als Herold der Gnosis mit dem in Ägypten gefundenen Geistesbruder an Propheten, wie sie der Parsismus als Vorläufer des schließlich erlösenden Sosiosh erwartete. Ein solcher Geistesherold stimmt gut zu der Wiederherstellung der Lehre Zarathustra's, welche Ardschir Babekan

1) Reitzenstein, Hellenistische Wunderzählungen S. 104ff.

mit gesetzlichem Verbote jedes anderen Kultus und jeder anderen Lehrmeinung versuchte. Die geistige Macht griechischer Bildung hat unser Dichter gleichwohl schon durch die Sprache seines Liedes anerkannt[1].« Damit ist H. doch schon von seiner individuell-historischen Wertung des Liedes zu einer allgemeinen religiösen fortgeschritten, deren Grundlagen auf dem Boden des Manichäismus und Parsismus wurzeln. Hier möchte ich nun einsetzen, um vor allem im Anschluß an die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von Bousset über die Gestalt des gnostischen Erlösers einen Compromiß zwischen der Anschauung Hilgenfelds, Preuschens und Reitzensteins vorzuschlagen[2]. Bousset macht es wahrscheinlich, daß die Gestalt des Erlösers schon vor dem Christentum in den verschiedenen Formen der vorchristlichen Gnosis vorhanden war, und daß die Erlösergestalt erst nachträglich und künstlich mit der Figur des historischen Jesus Christus verbunden wurde (S. 238). Er macht darauf aufmerksam, daß (ebenso wie in unserem Hymnus) bei den Gnostikern (Irenaeus I 24, 3ff. I 30, 12 Pistis Sophia c. 7) Jesus zur Befreiung der Gläubigen gesendet wird, in der Gestalt des Gabriel die Himmel durcheilt und kraft eines geheimnisvollen Namens Calacau die Erlösung vollbringt. Auch an anderen Stellen (z. B. der eigentümlichen Speculation in der Himmelfahrt des Jesaia) findet sich der merkwürdige Zug wieder, daß der Erlöser unerkannt zur Welt der Dämonen hinunterfährt, um sein Erlösungswerk zu vollziehen. Nach den Evangelien war aber Christus in seiner irdischen Erscheinung den Dämonen wohlbekannt; in der mandäischen Religion bietet der 6. und 8. Traktat der Genzâ r. die Erklärung. Mit Kleid, Stab und Gürtel ausgerüstet steigt der Mândâ d'Hayé hinunter, um die finsteren Mächte zu bezwingen (Bousset 242). Eine geradezu auffällige Parallele zu unserem Liede bietet der 8. Traktat (s. Brandt, Mandäische Schr. 137—191). Mândâ d'Hayé führt seinen Sohn, Hibil-Ziwâ, in die Versammlung der Urgötter ein; er wird von seinen Vätern feierlich begrüßt und bekommt den Auftrag, in die Unterwelt hinabzusteigen. In wiederholten Wendungen wird

1) S. 241. H. vertritt die griechische Abfassung des Liedes, sicher mit Unrecht, vgl. Reitzenstein 172.

2) Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, S. 238ff.

betont, daß er unerkannt durch die einzelnen Welten der Finsternis hindurch fährt und unerkannt lange Zeit darin verweilt. In der Unterwelt gelingt es ihm durch List, das geheimnisvolle Mittel zu erwerben, durch welches der Lichtwelt der Sieg über die Finsternis garantiert wird[1]. Hier handelt es sich um eine Entlehnung aus dem babylonischen Marduk-Tiâmat-Mythus. Bei dem Kampfe des Hibil mit der Ruhâ und ihrem Sohne, dem Ur, schenkt die Ruhâ ihm eine kostbare Perle, die ebenfalls als eine geheimnisvolle Macht und als Zaubermittel gedacht wird, und der Kampf zwischen Hibil und Ur gewinnt jedesmal damit sein Ende, daß dieser erst die Krone, dann die Perle wegnimmt (S. 250). Es dürfte offenbar dem Erzähler dieses Motiv ein sehr vertrautes gewesen sein. Bousset hat nun schon darauf hingewiesen, daß man im Liede von der Perle in den Thomasakten den Herabstieg des Erlösergottes zu sehen habe und hat in den Einzelheiten die Parallelen angeführt (S. 252ff). Unter der Perle wäre dann das geheimnisvolle Machtmittel der Mächte der Finsternis zu verstehen; aber unklar bleibt doch wieder die Erzählung, daß der Königssohn im Ägypterlande durch die dort genossene Nahrung in tiefen Schlaf versinkt und erst an seine Aufgabe wieder erinnert werden muß. Daß möglicherweise der letzte Redactor unseres Liedes doch eine Beziehung auf die menschliche Seele, die in Gefahr steht, ihre Aufgabe zu vergessen, hineingebracht hat (Bousset), ist wie oben bei Preuschen eine nur der Voraussetzung zuliebe erfolgte Erklärung. Denn gerade bei Hilgenfeld, der ausführlich gezeigt hat, daß der griechische und der (jetzige) syrische Text ihr Original nicht mehr ganz unverfälscht wiedergegeben haben, zeigt sich, daß wir nicht berechtigt sind, von einer Umarbeitung des Liedes zu sprechen. Gerade deshalb, weil uns die Stelle so unverständlich ist, möchte ich für ihre Ursprünglichkeit eintreten; bei einer späteren Umarbeitung würden wir eher Analogien für des Rätsels Lösung finden. Es scheint deshalb, als ob sich das ganze Gedicht nur restlos in das Schema Hilgenfelds bringen läßt: Unter der Perle ist die Weisheit zu

1) Auch Hoffmann (291) hat die Ähnlichkeit mit einer Mandäergeschichte (Brandt, Mand. Rel. 30, 36) gesehen: Der nach dem *κάτω Χριστὸς μονογενὴς* gebildete »Einsame junge Knabe« Râbja Talja Lehdâjâ» wird auf seiner Lichtmission in die Welt der Finsternis ... von dem Parwânkâ Adakas Mânâ d. h. dem Adam Kajâ geleitet.

verstehen, die ein orientalischer Königssohn aus Ägypten holen soll. Indes werden wir die »Perle« auf Grund einer interessanten religionsgeschichtlichen Studie von Usener »Die Perle«[1] anders erklären können. Usener zeigt, daß das Bild Matth. 13, 41. das Christus einst selbst auf das Himmelreich bezogen hat, später auf Christus selbst gedeutet worden ist. Schon Ephraem der Syrer hat in der Homilie wider die Häretiker (Assemani II 259—279) dieses Bild von der Perle rhetorischer Weise benutzt, besonders ihre mythologische Entstehung (Mischung aus dem Blitz und dem Wasser), um die Rätsel der Menschwerdung Gottes und die weder durch Empfängnis noch durch Geburt verletzte Jungfräulichkeit Mariens zu zeigen. Mit vollem Recht sagt Usener (206), daß Ephraem diese Legende aus dem Volksmunde empfangen haben wird; woher stammt nun diese Vorstellung, die in der liturgischen Sprache der gnostischen und katholischen Kirche frühzeitig Verwertung gefunden hat? Von den Manichäern wird der Lehrsatz berichtet, daß aus dem göttlichen Pleroma ein Lichtstrahl in die Welt der Finsternis (die Materie) gefallen sei, die Gott zu befreien suche. Dies Wesen nennen sie »Margarita«, die Perle (vgl. Ps. Hieronym. de haeres. 5 bei Oehler, Corp. haeres. I, 286ff: huius luminis particulam detentam quondam a tenebris velle deum liberare, quam dicunt Margaritam). Hier liegt die Vorstellung zugrunde, welche auch die vorchristliche Gnosis kennt und die überhaupt die Speculationen der Gnosis mit ins Leben gerufen hat: Die Erlösung des Lichtfunkens in der Materie. Für das Alter des Bildes von der Perle zeugt auch Clem. Alex. im Paedag. II. 12. Ebenso wissen die Naassenersprüche von der Perle, die »in die Schöpfung hinein« geworfen sei (Hippolyt 5, 8).

Auf Grundlage dieser Mythen erklärt sich wirklich ein großer Teil der Schwierigkeiten; nicht alle, wie Reitzenstein glaubt. Zunächst kann ich nicht recht daran glauben, daß der Syrer eine ägyptische Vorlage benutzte. Syrien gilt beim Ägypter als Land der Menschenfresser[2]; sollte der Syrer den Lokalpatriotismus so weit vergessen haben, daß er ein Gedicht mit solcher Beschimpfung aufnimmt? Allerdings hätte er ja »mit der Freude nachbarlichen

1) Theol. Abhandlungen. C. v. Weizsäcker gew. 1892 S. 201—213.
2) Reitzenstein 168.

Hasses« (189) dafür Rache genommen, indem er Ägypten als das Land der Unreinheit faßt. Trotzdem müßte er die ganze geographische Einkleidung umgeändert haben. Denn der Königssohn im »Seelenhymnus« kommt von Osten und zieht über das Land Babel nach Ägypten. Wie kommt die »Perle« an die Stelle des geheimnisvollen Buches? Wo steht in den ägyptischen Mythen etwas von »dem verwandten Edelmann aus dem Osten«, den er sich zum Gefährten macht? Wo etwas von der Verkleidung, die der Königssohn vornimmt, damit ihn die Einwohner nicht erkennen? Auch in manchen anderen Einzelheiten geben die ägyptischen Mythen keinen restlosen Aufschluß.

Reitzenstein verweist selbst auf eine sehr interessante Umgestaltung in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer (177). In einem kleinen liturgischen Manuscript ist der Anfang eines Liedes erhalten: »Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind«. Ferner: »Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; hergefallen(?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich geführt(??)« und »Ich bin ein Mensch, ein Licht-Keim(?), ein lebender, glänzender. Ich bin ein Herrschersohn . . (und) . . . ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit«. Reitzenstein sagt hierzu: Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomasakten ist handgreiflich (177). Fügen wir nun noch die Behauptung von Reitzenstein hinzu, daß die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes im Orient bei verschiedenen Völkern (heidnischen!) wiederkehrt (171), so sind tatsächlich alle Daten für die Hebung der Schwierigkeiten vorhanden.

Als sicheres Ergebnis können wir demnach wohl sagen: Die innere Veranlassung zur Entstehung des »Seelenhymnus« beruht auf religiösen Mythen, die sich in der ägyptischen und mandäischen Religion nachweisen lassen. Der Erlösungsgedanke und die Art der Ausführung durch den Soter ist der leitende Gedanke. Fragen wir jedoch nach den Vorlagen und den direkten Quellen, so sind wir wieder wie so oft auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte, auf dem Felde von Hypothesen und Conjecturen. Reitzenstein hat am Schlusse seines Poimandres einen Satz aufgestellt, der, solange wir auf dem Gebiete der vergleichenden

Religionsgeschichte methodischer Grundsätze noch entbehren müssen, als Warnungszeichen dienen kann: »Es ist kaum zu vermeiden, daß je nach Neigung und Studiengang der eine zu viel als ägyptisch, der andere zu viel als babylonisch, der dritte alles als persisch in Anspruch nimmt, und daß bei dem einzelnen eine gewisse Farbenblindheit eintritt«. Wir sahen, daß sich aus keiner Vorlage allein, gleichviel ob ägyptisch oder parsisch oder mandäisch, unser Gedicht restlos erklären läßt. Wir werden uns deshalb am besten mit dem Resultate zufrieden geben, daß wir die Quellen auf heidnische Mythologumena zurückführen konnten. Ob sich ein Hymnus findet, der alle Züge vereinigt und die Vorlage für den »Seelenhymnus« gebildet hat, ob erst der Synkretismus eines heidnischen Syrers die mythischen Vorstellungen zusammengefaßt und verarbeitet hat, bleibt eine offene Frage, die bei dem gegenwärtigen Stande der Quelle niemand nach methodischen Grundsätzen zu beantworten imstande sein wird. Das gegebene Material setzt jeden in den Stand, sich seine eigene Meinung zu bilden. Der Erlösungshymnus wurde später christlich umgedeutet. Man hat dabei auf die Einzelheiten nicht mehr geachtet. Man kann ganz gut den Königssohn auf Christus beziehen und die einzelnen heilsgeschichtlichen Stadien hineininterpretieren, wie es Preuschen getan hat. Dann wundert es uns auch nicht, wenn man die für Christus unwürdige Behauptung von seinem zeitweiligen Versinken und den unpassenden Schlußgedanken nicht ausgemerzt hat: Man beachtete die Einzelheiten nicht. Darin ist unbedingt Preuschen vollständig zuzustimmen, daß das Lied in den Thomasakten auf Christus gedeutet wurde, und ist seine Untersuchung ein trefflicher Führer und Dolmetscher für die Auslegung und Erklärung des Liedes in den christlich-gnostischen Kreisen.

Als Verfasser des Liedes wurde mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit Bardesanes genannt. Aber Preuschen, der (S. 79) sagt, daß alle Indicien für Bardesanes sprechen, will nichts entschieden wissen: Man muß sich begnügen, sein Nichtwissen zu gestehen und nur die Möglichkeit solchen Ursprungs zu behaupten (S. 80). Ist denn der Verfasser des Liedes von der Perle überhaupt ein Christ? Ich bin überzeugt, daß niemand an einen christlichen Verfasser gedacht hätte, wenn das Lied nicht in den christlichen Thomasakten stände. Denn die religionsgeschicht-

liche Untersuchung zeigte, daß sämtliche Gedanken an keiner einzigen Stelle auf das Christentum hindeuten, sondern fast restlos aus vorchristlichen Mythen erklärt werden können. Als Verfasser kann man deshalb mit mehr Recht einen unbekannten, nichtchristlichen Dichter ansehen[1].

Mit der Frage der Verfasserschaft bei den anderen oben erwähnten Liedern steht es nicht besser. Zwar hat Macke sich bemüht, die Gedankengleichheit mit den Bardesanesfragmenten bei Ephraem aufzuzeigen; aber hierbei tritt deutlich die zwar geistreiche, aber ungeschulte Conjecturensucht hervor. Schon Hilgenfeld hat entschieden dagegen Einspruch erhoben, daß man das Brüderpaar im Hymnus von der Perle mit der angeblichen Syzygientheorie des Bardesanes in Einklang bringen dürfe: wir werden zeigen, daß das Vergleichungsobjekt, die Lehre des Bardesanes, ein ganz unsicheres ist. Nach der wohl abschließenden Untersuchung von Preuschen über »Bardesanes und das Christentum der Hymnen« (S. 73—80) kann man dem Bardesanes die Verfassung des Hochzeitsliedes (und dasselbe wird von den Weihegebeten gelten können) zwar zutrauen, wird aber nichts entscheiden dürfen.

Auch die Thomasakten sollen ein Werk der Bardesaniten sein. Man stützt sich dabei auf die Mitteilung Ephraems, daß in der Schule des Bardesanes solche apokryphe Akten fabriciert wurden[2]. v. Gutschmid[3] hat in kühner Combination die ganze Thomaslegende eine umgeschmolzene buddhistische Bekehrungsgeschichte genannt, statt des Thomas einen berühmten Arhat eingesetzt und damit die Einzelheiten, besonders den Weg, den Thomas nimmt, zu erklären gesucht. Einzelnes ist ja zweifellos auf buddhistische Anschauungen zurückzuführen, z. B. die Befreiung der Frau von dem Incubus (Acta 39). Dafür jedoch, daß die ganze Thomaslegende eine buddhistische Umschmelzung ist, hat v. Gutschmid noch nicht den überzeugenden Beweis gebracht. Auch v. Gutschmid ist geneigt, in dem gründlichen

1) Es ist nicht unmöglich, daß der junge, heidnische Bardesanes der Verfasser des Liedes ist!

2) Harnack II 2, 176. Doch gibt er auch die Möglichkeit griechischen Ursprungs zu.

3) Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 19. Jahrg, S. 161—183. Auch in Kl. Schriften 2, 332—394.

Kenner der buddhistischen und indischen Zustände, Bardesanes, den Verfasser der Thomasakten zu sehen (S. 183). Aber alles sind Wahrscheinlichkeitsrechnungen mit soviel unbekannten Größen, daß man gut tun wird, sich immer wieder auf die bloße Möglichkeit der aufgestellten Behauptungen zu besinnen[1].

4. Die pseudomelitonische Apologie.

Es steht fest, daß die unter dem Namen des Melito von Sardes gehende Schrift mit dem Titel »Rede des Philosophen Melito an den Kaiser Antoninus« unecht ist[2]. Bei der Suche nach dem Verfasser hat Ulbrich eine Hypothese Bardenhewers und Harnacks aufgenommen und am Schluß seiner Untersuchung behauptet, daß die bisherige Vermutung, Bardesanes könne der Autor sein, zu einer Hypothese von größter Wahrscheinlichkeit erhoben würde. Wir haben im Rahmen unserer Aufgabe nur die Indicien, welche Ulbrich für diese Autorschaft geltend macht, zu prüfen.

Als Verfasser meint Ulbrich in erster Linie den Mann, der die Unterredung mit dem König Abgar von Edessa, den er (S. 135—138) als Adressaten zu erweisen sucht, gehabt hat. Da aber der Adressat nicht mit voller Gewißheit zu ermitteln ist, darf diese mögliche Voraussetzung nicht zur Grundlage weiterer Combinationen gemacht werden. Somit bleiben wir, da auch die Zeit der Abfassung von Ulbrich nur nach der Voraussetzung bezüglich des Adressaten bestimmt wurde (i. J. 202—204), als Ort allerdings wohl Syrien, näherhin Mabug oder Edessa zu bestimmen ist, auf die Verfasserfrage angewiesen. Ich greife nur diejenigen Punkte heraus, bei denen ich Ulbrich nicht zustim-

1) Doch muß angemerkt werden, daß manche Sätze in GL (besonders die Ausführung, daß moralische Gebote keine physischen Anstrengungen erfordern) in den Thomasakten wiederkehren. Vielleicht würde eine Einzeluntersuchung uns den Verfasser näher bringen. Auf bardesanische Anthropologie weist auch die Stelle im Martyrium des Thomas: Weil er aus vier Elementen zusammengesetzt ist, wird er von vier Soldaten durchbohrt!

2) Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie (Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, 4. Bd. 1906 S. 69—148) S. 75.

men kann, bzw. diejenigen, die auf einen anderen Verfasser hinweisen.

Der Verfasser der Apologie ist ein orthodoxer Katholik; der von Ulbrich behauptete gnostische Einschlag (134) ist so gering, daß man ihn gar nicht zu beachten braucht. Bardesanes gilt nun aber als formaler Gnostiker. Ulbrich stützt sich indes auf die Untersuchungen von Nau, der den Bardesanes von jedem Gnosticismus reinzuwaschen sucht[1]. Wir werden unten zeigen, daß dies eine vergebliche Arbeit ist[2]. Gerade die charakteristische Häresie des Bardesanes, die Leugnung der leiblichen Auferstehung, würde nach der Apologie nicht gelehrt, da hier die leibliche Auferstehung entschieden behauptet wird[3]. Daß sich keine andere specifische Irrlehre des Bardesanes findet, würde man allerdings nicht gegen seine Autorschaft ausbeuten dürfen; denn Ulbrich bemerkt mit Recht (127), daß sich das theologische System des Verfassers nicht auf den engen Rahmen dieser Apologie beschränkt. Aber meiner Ansicht nach ist es schon viel zu viel Theologie, welche die Apologie dem Bardesanes aufbürdet. Eine vollständige Zusammenstellung findet sich bei Ulbrich (513); wenn wir die theologischen Gedanken (von einer Theologie kann überhaupt keine Rede sein), die wir aus sonstigen Quellen über Bardesanes haben, zusammenstellen, so ergibt sich ein großer Unterschied: In der Apologie eine fast scholastisch ausgebildete, völlig orthodoxe Dogmatik mit klarer Terminologie, bei Bardesanes mehr Religionsphilosophie, die in den lyrischen Bestandteilen und nach Ephraem ein orientalisch-mystisches Kleid trägt.

Auch in den Einzelheiten zeigt sich durchaus nichts Barde-

---

1) Nau 1897, 1899 S. unten S. 89. Die Textstellen der Apologie citiere ich nach Cureton, An oration of Meliton the Philosophes (Spicilegium Syriacum 1855 S. 41—51) und Welte, Die Apologie des Melito von Sardes (Tüb. Theol. Quartalschrift 1862 S. 392—409).

2) Nach alledem, was wir von der bardesanischen Lehre wissen, darf die Fragestellung nur lauten: Finden sich in der Apologie specifisch bardesanische Irrlehren oder sind sichere Irrtümer des B. nicht vorhanden? Darnach ist für oder gegen bardesanische Abfassung zu entscheiden.

3) Warum der Leib da ist, und warum er hinfällt, und warum er besteht (Welte 403: why the body exists, and why it fallets, and why it standeth Cureton 47: ܘܠܡܢܐ ܩܐܡ.

sanisches. Ulbrich behauptet (S. 134), daß es zweifellos gnostischer Einfluß sei, wenn wiederholt betont wird, wie wichtig und notwendig die Erkenntnis der Wahrheit sei; der Glaube wird nur einmal erwähnt, während das Erkennen und Begreifen der Wahrheit durch die menschliche Vernunft sich wie ein roter Faden durch die ganze Schrift zieht (die Belege S. 122). Zunächst muß ich Ulbrich auf einen Selbstwiderspruch aufmerksam machen: S. 123 behauptet er, der Glaube ist das erste, dazu kommt die Erkenntnis . . . Es ist ferner unrichtig, aus der Betonung der Erkenntnistätigkeit beim Glaubensakt allein auf Gnosticismus zu schließen. Gerade die neuere Forschung hat die Überspannung des Intellectuellen als Charakteristicum des Gnosticismus zurückgewiesen[1].

Außerdem wissen wir, daß nach Bardesanes der Glaube die Grundlage der Gotteserkenntnis ist[2]. Ferner sagt Ulbrich mit Recht, daß die Christologie und Kosmogonie . . . völlig übergangen werden; aber Weltschöpfung- und Erlösungslehre sind so genuin-gnostische Gedanken, daß wir eher berechtigt sind, aus dem Fehlen derselben auf einen Orthodoxen als auf einen Gnostiker zu schließen[3]. Sollte das Lieblingsthema des Bardesanes, die Astrologie und deren Einfluß auf die Schöpfung und die Menschen, die sich selbst in den kleinen Fragmenten bei Ephraem hervordrängt, in dieser Apologie gar nicht zum Ausdruck kommen? Allerdings behauptet Ulbrich, der Verfasser der Apologie spreche bei der Erschaffung der Welt besonders gern von den Gestirnen (145), die »in ihren ewigen Bahnen« kreisen; an dieser Stelle und den Worten: Er setzte vor dich den Himmel und setzte an ihn die Sterne; er setzte vor dich die Sonne und den Mond, auch sie laufen jeden Tag an ihm — zeigt

1) R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus. 1901. Vgl. Preuschen, Theol. Jahresber. 364: »Wenn L. gegen eine so einseitige Betrachtungsweise, die aus dem Gnosticismus nur eine Art Religionsphilosophie macht, polemisieren wollte, so ist er vollkommen im Recht«. Die einseitige Betonung der γνῶσις gegenüber der πίστις stelle ich damit natürlich nicht in Abrede.

2) GL (Nau 1907 p. 540, 542). Es heißt z. B. der Glaube est fundamentum, ut super illud aedificetur. Auch die Schüler des B. rufen ja dem Avida zu: Glaube, glaube.

3) Es ist charakteristisch, daß sich die meisten bardesanischen Fragmente mit Fragen der Kosmologie und Anthropologie befassen.

sich die ganze Vorliebe für Astrologie. Wegen dieser allgemeinen Sätze wird doch niemand den Verfasser einen »Astronomen« nennen. Ebenso verfehlt ist es, aus einer Zaubergeschichte gnostischen Beigeschmack herauszulesen; denn selbst wenn diese orientalische Mythe gnostisch zu erklären wäre, so ist damit noch kein Rückschluß auf den Verfasser der Apologie gegeben (S. 134, 145). Diese Proben genügen, um zu zeigen, daß die Apologie allgemeine, orthodoxe Lehren enthält, aus denen sich schwerlich auf einen bestimmten Verfasser schließen läßt[1]. Auch Ulbrich gibt, von der offenkundigen Orthodoxie der Apologie überzeugt, zu: Der Gnostiker Bardesanes kann der Autor nicht sein, wohl aber der rechtgläubige, noch nicht gnostische Bardesanes (142). Aber die Zeugnisse der Väter sind gerade in diesem Punkte so uneins, daß es unmöglich ist, die »orthodoxe Zeit« in seinem Leben mit solcher Sicherheit anzugeben, daß wir weitere Schlüsse ziehen könnten. Bald heißt es, Bardesanes sei in seiner Jugend Gnostiker gewesen und habe sich dann zum wahren Glauben durchgekämpft, andere dagegen lassen ihn gerade am Ende seines Lebens im Valentinianismus Schiffbruch leiden (s. unten S. 73). Außerdem hat er ja in seiner Jugend nach eigenem Geständnis als Astrologe die Willensfreiheit geleugnet, welche die Apologie so eifrig betont (142). Auch der Rückschluß von der Orthodoxie Abgars, die Ulbrich aus dem Zeugnisse des Julius Africanus, Epiphanius und einer Combination Harnacks (Lucius Britannius = Lucius Abgar aus Birtha) für erbracht hält (S. 145, 146), auf die Orthodoxie seines Jugendgespielen Bardesanes ist nicht zwingend[2]. Denn es wird in Zweifel gezogen, ob der Abgar, welchen Julius Africanus einen ἱερὸν ἄνδρα nennt, der erste christliche König von Edessa war[3]; außerdem ist trotz der gnostischen Haltung des Bardesanes noch lange nicht gesagt, daß er den König bei dessen Bekehrung in seine Irrtümer hineingezogen haben muß. Denn wenn Ephraem klagt (438 E): Des Bardesanes Lehre ist in der Öffentlichkeit rein, in der Verborgen-

1) Die philologische Kritik, eine Vergleichung des Stiles und des Wortschatzes mit dem Dialoge des Bardesanes ist natürlich unmöglich, da GL von den Schülern redigiert ist.

2) Vgl. Jülicher in der Recension von Ulbrich, Theol. Literaturztg. 1906 Nr. 20.

3) Zahn, Geschichte des ntl. Kanons I S 370 Anm.

heit aber wandelt sie sich in Gotteslästerung, so läßt er damit wohl durchblicken, daß nur ein kleiner Kreis seinen Sonderlehren huldigte, während in der Öffentlichkeit seine Lehre keinen Anstoß erregte, wenigstens nicht bei den theologisch Ungebildeten. Ich habe gar keine Bedenken gegen die Annahme, daß Bardesanes den Abgar wohl zum Christentum bekehrt haben kann, ohne ihn in seine Sonderlehren hineinzuziehen. Denn ein kleinlicher Sektierer ist der, selbst von seinen erbittertsten Gegnern als Leuchte[1] der Wissenschaft gepriesene Bardesanes sicher nicht gewesen.

Ulbrich will endlich (S. 145) den Bardesanes, den intimen Freund Abgars, deshalb als Verfasser der Apologie in Anspruch nehmen, weil »der unbekannte Verfasser einen König (anscheinend Abgar) in ziemlich vertrauter Weise anrede«. Dagegen behaupte ich, daß der Verfasser gegenüber einem »königlichen Adressaten« unerhörte Grobheiten spricht. Schon den ersten Satz wird niemand höflich nennen: Es ist nicht leicht, jenen Menschen schnell auf den Weg des Rechten zu bringen, welcher lange Zeit vorher in Irrtum befangen war. Sollten die folgenden Beleidigungen wirklich an einen »königlichen Freund« gerichtet sein? »Du aber, wenn sie mit dem Anzuge eines Weibes dich bekleiden wollen, — er wirft ihm Anbetung des Goldes usw. vor —, darum (weil du schläfst) wälzest du dich vor Dämonen und Gespenstern auf der Erde . . . Es ist also nichts da, was dich hindert, daß du deine böse Lebensweise änderst . . . Tor, ist das Gott, was gekauft wird? . . . Vielleicht spricht einer, welcher König ist: Ich vermag nicht, mich recht zu betragen; weil ich König bin, muß ich den Willen vieler tun. Wer so spricht, verdient in Wahrheit verlacht zu werden. Am Schlusse sieht er selbst seine Heftigkeit ein: Dieses möge für Deine Majestät genug sein; und vielleicht zu viel — wenn Du willst«[2]. Daß Bardesanes, der sich im Dialog als friedlieben-

1) Wenn Rabbulas (Hallier, Edessenische Chronik TU IX_1 1893 S. 91) ohne Schwierigkeiten die Anhänger des Bardesanes — es sind, bezeichnend für die philosophische Lehre, die Großen der Stadt — für sich gewinnt und deren Versammlungshaus zerstört, so können die Lehrunterschiede nicht zu groß gewesen sein.

2) Welte S. 392, 400, 403, 404, 405, 406, 407, 409.

der und versöhnlicher Mann zeigt[1], der am königlichen Hofe zu weltmännischer Höflichkeit erzogen war, dessen Liebenswürdigkeit gerühmt wird[2], einen solchen Ton gegen seinen königlichen Freund eingeschlagen habe, um ihn zu bekehren, kann ich nicht glauben. Auch Ulbrich kennzeichnet die Schrift als »aggressive Polemik in wenig erbaulichen Formen« (128). Er möchte aber den schriftlichen Redactor nicht mit dem mündlichen Autor identificiert wissen (131). Dann könnte man allerdings die Beleidigungen auf die Rechnung des Redactors setzen; aber Ulbrich gesteht selbst, daß keine greifbaren Tatsachen vorliegen, daß erst ein Freund oder Schüler das Gespräch schriftlich fixiert habe (S. 131), und wenn er sagt, daß er dabei die ursprüngliche Form möglichst geschont habe, so müßte er doch wohl die obigen Stellen ebenfalls dem eigentlichen Autor in den Mund legen.

Ich gebe gerne zu, daß sich, besonders nach den geschickten, wenn auch etwas einseitigen Zusammenstellungen Ulbrichs »der Name des Bardesanes als Verfasser fast von selbst aufdrängt« (S. 141); aber solange es nicht gelingt, die oben erhobenen Einwände zu beseitigen, werden wir die pseudomelitonische Apologie dem Bardesanes nicht zuschreiben dürfen, wenn ich auch nicht die Hypothese unmöglich nennen möchte[3].

5. Glaubwürdigkeit der Quellen.

Die Hauptquelle über die Lehre des Bardesanes ist Ephraem. Dessen Glaubwürdigkeit hat Nau in ein schlechtes Licht gestellt: Erziehung und geringe Bildung seien der Grund für dieses Urteil[4]. Aber sicherlich hat Ephraem die Fragmente aus den Liedern

1) Er zeigt dies besonders durch seine Ruhe gegenüber dem Gottesleugner Awida. Nau 1907 p. 538.

2) But thou hast not been mindful of the instructor Bardesan, whom his disciples celebrate in their books for his patience and polite answers to every man, sagt Philoxenus von Mabug (Cureton Spic. Syr. p. V (nicht VI Hilgenfeld 20 Anm. 2).

3) Auch Jülicher (Theol. Literaturzeitg 1906 Nr. 20) findet die Verfasserschaft durch Bardesanes »nicht glaubhaft« (549). Zurückhaltend war ebenfalls Krüger (in Theol. Jahresber.).

4) 1888 p. 23. Die Quellen finden sich zusammengestellt bei Nau 1907 p. 500—527. 1899 p. 44 sagt er indes von Ephraem, qui eut le mérite de comprendre souvent Bardesane.

richtig wiedergegeben, da er es nicht wagen durfte, in seiner Zeit, in der die bardesanische Schule in größter Blüte stand, Fälschungen zu begehen. Indes könnte Skepsis gegen die Hymnen berechtigt sein, da wir nicht mit Gewißheit sagen können, daß diese wirklich dem Bardesanes und nicht vielleicht seinem Sohne Harmonius angehören. Denn nach den Berichten der Kirchenväter muß man mindestens eine Erweiterung und Redigierung der Liedersammlung durch den Sohn annehmen. Daß Ephraem die Lehre des Bardesanes nicht objektiv richtig erklärt hat, gebe ich gern zu.

Sein ungemein heftiges Temperament, sein Abscheu und seine Verständnislosigkeit bezüglich der Zodiakalbilder und Astralgeister in der bardesanischen Lehre hat sein Urteil zweifellos getrübt. Außerdem wissen wir aus zuverlässigen Quellen, daß die Lehre des Bardesanes bald von seinen Söhnen und Schülern mit Zuhilfenahme der griechischen Philosophie aus- und umgebildet worden ist. Bei Ephraem tritt nun nicht mit genügender Klarheit hervor, ob er diesen Unterschied erkannt und ihm bei der Darstellung Rechnung getragen hat. Ich möchte mein Urteil über die Glaubwürdigkeit Ephraems folgendermaßen formulieren: Ephraem hat die Lehre des Bardesanes nicht absichtlich entstellt und falsch wiedergegeben; aber a) er unterscheidet nicht zwischen Lehrer und Schülern, b) er versteht und erklärt nicht richtig. Er hat in Bardesanes ganz sicher einen Häretiker und zwar, ganz unrichtig, marcionitischer Gesinnung gesehen. Als valentinianischen Gnostiker hat er ihn nicht bezeichnet.

Eusebius weiß über die Lehre des Bardesanes nicht viel zu sagen. Er habe gegen Marcion geschrieben, sei zuerst Schüler des Valentinian gewesen, habe sich dann zum richtigen Glauben gewandt, ohne ganz seine alte Irrlehre aufzugeben. Wir werden auf die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses noch zurückkommen. Epiphanius hat von Bardesanes nur vulgäre Kunde[1]. Er sieht in ihm einen Valentinianer und sagt deshalb, daß auch er πολλάς τε καὶ ἄλλας ἀρχὰς καὶ προβολάς angenommen habe. »Da ihm keine eigenen Quellen zu Gebote standen, so werden auch seine Angaben über die Person des Häretikers vorsichtig aufgenommen werden müssen«[1].

1) Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865 p. 230.

Das Zeugnis der Sozomenus ist insofern wertvoll, als er uns berichtet, daß Harmonius, der die väterliche Irrlehre nicht ganz aufgegeben hatte, die griechische Philosophie mit der väterlichen Lehre verschmolzen und in seinen eigenen Schriften zum Ausdruck gebracht habe. Obwohl der griechischen Bildung bar, habe Ephraem dagegen gekämpft. Nach Theodoret habe Ephraem gegen Vater und Sohn geschrieben. Das Chronicon Edessenum, Philoxenus, Rabbulas von Edessa, Jakob von Edessa († 708), der Araberbischof Georg können bei der principiellen Behandlung der Glaubwürdigkeit das Urteil erhalten: Sie übernehmen zum teil die Berichte ihrer Vorgänger; wo sie Neues berichten (Philoxenus über Christologie, Jakob über den Schüler des Bardesanes Vologes, Georg über den Lauf der Planeten und das Ende der Welt), können sie Glaubwürdigkeit beanspruchen, da sie entweder die Quellen angeben (Jakob) oder ihre Angaben sich wohl vereinigen lassen mit der sonstigen Lehre des Bardesanes. Über die Einzelheiten werden wir unten berichten.

Eine gute Illustration zu »GL« bietet die erst von Nau edierte Quelle des Moyses bar Kepha († 903) über die Theorie der bardesanischen Weltbildung und deren Widerlegung. Wir können hier noch den Theodor bar Khûni (9. Jahrh.) in den »Scholien«, Michael den Syrer, den Mnarat qûdšé und den Barhebraeus (im Chronicon eccl. und der hist. Dynast.) nennen. Denn sie gehen wohl auf eine gemeinsame, allerdings nicht mehr zu eruierende Quelle zurück. Andererseits haben sie dieselbe Auffassung: Sie lassen deutlich die astrologische Grundlehre des Bardesanes hervortreten, und wenn auch die Beurteilung und die Schlußfolgerungen nicht ganz richtig sein mögen, so werden sie, schon wegen der detaillierten Schilderung, auf eine gute Quelle zurückgehen und verdienen deshalb gebührende Beachtung.

Die arabischen Quellen (die arabische Vorrede zum Concil von Nicaea, Masûdi [10. Jahrh.], der Fihrist, Muhammad asch Schahrastâni) haben wiederum eine gemeinsame, aber sicher falsche Auffassung, soweit sie wenigstens dem Bardesanes ihre Lehre zuschreiben. Sie sehen in den bardesanischen Lehren krassen Manichäismus. Bei allen erscheinen Licht und Finsternis als die beiden Grundprincipien der Lehre des Bardesanes, die Astrologie tritt in der Quelle (Praefatio arab. conc. Nic.) noch am klarsten hervor: bei den anderen tritt die Astronomie fast ganz

zurück hinter den Speculationen über das Verhältnis von Licht und Finsternis und deren Einfluß. Allerdings scheinen diese Details eine reiche Quelle vorauszusetzen; ob indessen eine gute, ist sehr fraglich. Denn die Praefatio stammt wohl erst aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Diese Berichte können sich demnach höchstens auf die Schüler beziehen; denn in den glaubwürdigsten Quellen ist von einem solchen Dualismus gar nicht die Rede, und selbst bei Ephraem könnte man höchstens Keime von dieser Theorie des Bardesanes finden. Als einzige Quelle aus eigenem Lager haben wir nun den Dialog der GL. Die Quellenanalyse hat ergeben, daß wir keinen echten Dialog des Bardesanes vor uns haben. Allerdings geht Hilgenfeld zu weit, wenn er die im Dialog gelehrte »halbe Freiheits- und Schicksalslehre« als eine spätere Umbildung der echten Lehre des Bardesanes, welcher eine wirkliche Schicksalslehre vertreten habe, behauptet. Bardesanes selbst gibt ja seine Entwicklung vom reinen Fatalismus zur Willensfreiheit (mit einigen Einschränkungen auf physisch-physikalischem Gebiete) zu. Das Nähere werden wir in der Darstellung der bardesanischen Lehre angeben. Einen berechtigten Anspruch auf Glaubwürdigkeit können nur die Stellen erheben, die in GL, E und R übereinstimmen; denn aus diesen wird man noch am richtigsten einen Rückschluß auf die wahre bardesanische Lehre machen können. Bei den übrigen Stellen ist Vorsicht geboten. Aus dem Dialog des Adamantius können wir nur auf die spätere Entwicklung der bardesanischen Lehre in seiner Schule schließen.

Blicken wir auf das kritisch gesichtete Material zurück, so wirkt es ziemlich entmutigend, fast nirgends festen Fuß fassen zu können. Aber dem Andenken des Bardesanes und der historischen Methode ist diese Selbstentsagung am Platze: Wir dürfen nicht in einen Ausdruck, der »gnostisch« klingt, ein ganzes, uns bekanntes System hineininterpretieren, wir dürfen nicht die wenigen gesicherten Reste des Bardesanes zu einem »System« verschmelzen, wir dürfen nicht aus einem Worte oder Satze, dessen Zusammenhang und Bedeutung wir nicht mehr feststellen können, den Bardesanes einen Pelagius (Hilgenfeld), einen Kantianer vor Kant (Merx), einen ophitischen Gnostiker (Lipsius) nennen, wir dürfen nicht den Anspruch erheben, die Lehre des Meisters von der seiner Schüler genau unterscheiden zu wollen.

Gewiß haben wir das Recht, eine Erklärung der einzelnen Stellen zu versuchen; aber nur in den seltensten Fällen wird dieser Versuch Gewißheit beanspruchen dürfen. Demnach wird man am besten verfahren, nur eine kritische Zusammenstellung der Lehre zu geben und die Vertreter (ob Bardesanes oder seine Schüler) mehr zurückzustellen. Nur auf Grund dieser methodischen und hermeneutischen Regeln kann die Ausartung in Phantasterei und ungezügelte Combinationssucht vermieden werden.

II. Dogmengeschichtliche Untersuchungen.

6. Die bardesanische Theologie.

Auch die Untersuchungen über die Lehre des Bardesanes erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern folgen der S. 8 angegebenen Tendenz. Wenn gleichwohl größere Ausführlichkeit sich zeigt, so liegt dies daran, daß in der deutschen Literatur die Controversen noch nicht zum Austrag gebracht, bzw. die oben angegebenen methodischen Regeln nicht beachtet worden sind[1].

1) Sehr zurückhaltend hat Preuschen in den »gnostischen Hymnen« über die Lehre des Bardesanes geurteilt. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis) lehnt zwar die Beurteilung des Bardesanes als valentinianischer Gnostiker ab (96), nennt ihn indes einen specifisch dualistischen Gnostiker. Er hat dem Fihristen sicher zuviel Glauben geschenkt. Unsere Charakterisierung der arabischen Quellen wird »trotz der Bestimmtheit, mit welcher der Fihrist seine Behauptung über Bardesanes aufstellt, nicht als ungemein zuverlässiger Zeuge gelten« dürfen. Zu einem solch günstigen Zeugnis verlangt die Kritik Anforderungen bezüglich Herkunft und näherer Kenntnis der Quellen, die zu geben nicht möglich ist. Deshalb ist Vorsicht ganz am Platze. Burkitt (Urchristentum im Orient v. Preuschen 1907) hat den Dialog GL zu einseitig bevorzugt. Auch hat ihn seine Sympathie für den von Bischof Aqui excommunicierten Häretiker (erst Michael Syr. berichtet dies!) und das Bestreben, jene Zeit recht drastisch seinen Hörern vor Augen zu führen, zu Behauptungen verleitet, die vor dem Forum der strengen Wissenschaft kaum bestehen dürften. Die Verdienstlichkeit seiner Vorlesungen wird damit natürlich nicht geleugnet.

a) Die Lehre von der göttlichen Natur.

Es ist bei einem Theologen, der im Rufe eines Gnostikers steht, selbstverständlich, an die Spitze der dogmengeschichtlichen Untersuchung die Frage nach dem »Dualismus« oder »Monismus« zu stellen. Ephraem behauptet (443 D): Asseruit Bardesanes cum Marcione dualitatem Deorum, etsi reiecisse velit, und zeigt l. c. E, wie er zu diesem Vorwurfe gekommen ist: Bardesanes itaque, qui contendit plures Deos esse non posse, si docet plures nihilominus *αἰῶνας* i. e. substantias per se sempiternas (Itié), iam admittit, quod reiciebat. Ephraem hat offenbar nicht recht gewußt, was diese (auch in GL genannten) Itié bedeuten sollen; denn der Vorwurf, daß Bardesanes mehrere Götter annehme, hat er nur aus der Behauptung vom Dasein der Itié genommen. Er stellt mit Genugtuung fest: Bardesanes lobt die ewige Substanz, da er wußte, daß nur ein Princip der Dinge sei (554 C). Auch der Protest des Bardesanes gegen die Unterstellung, daß er einen Dualismus in die Gottheit hineintrage (445 D, E), mag ihn stutzig gemacht haben. Aber da treten ihm wieder die Itié störend in den Weg, und er bemüht sich, sich das Wesen derselben klar zu machen (555 D). Er gibt objektiv die bardesanische Definition der göttlichen Natur an (554 E): Unum et singulare esse Aeona i. e. substantiam sempiternam, qualem ipsemet ubique se appellat ille, qui nomine et re est sempiternus. Aber was wollen die Bardesaniten dann noch mit den anderen, ewigen Äonen (555 A)? Zwar behaupten sie, daß diese die Eigentümlichkeiten der ewigen Natur nicht berühren (555 D). Er sieht aber in der Behauptung: Alle würden durch eine einzige Natur verbunden, die einzelnen (Itié) durch bestimmte Grenzen beschränkt[1] (555 E), einen Widerspruch und einen bloßen Wortstreit. Sie bemerkten nicht, daß, wenn man die Äonen ewige und ungeborene Substanzen nenne und alle Äonen mit einem gleichen Namen benenne, daraus folge: unam (sc. divinam) pariter cunctorum esse naturam (554 D). Er gibt zu, daß sich Bardesanes vor dieser Gleichstellung der Substanzen gehütet hat und bedauert dessen Unklugheit, dem Irrtum durch

1) Von dieser gegenseitigen Beeinträchtigung ist wohl auch die Rede, wenn er von principia contraria spricht (443 E).

einen falschen Namen Vorschub geleistet zu haben (554 D). Dieses objektive Urteil des Ephraem über die Äonenlehre wird durch GL bestätigt. Die Äonen sind an der Allgewalt ihrer Tätigkeit durch das Zusammenwirken des einen mit dem anderen beschränkt und der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen, aber sie haben eine gewisse selbständige Gewalt[1]. Über die Entstehung der Äonenlehre, ihren Einfluß auf Schöpfung und Willenslehre werden wir noch sprechen; hier kommt es nur darauf an, die Natur dieser Itié und ihre Beziehung zur göttlichen Natur zu untersuchen. Der einzige Unterschied zwischen Ephraem und GL besteht darin, daß nach Ephraem die Itié ungeschaffen sind, bei GL der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen sind. Da auch Ephraem zugesteht, daß die Bardesaniten gegen die Gleichsetzung der Äonen Einspruch erheben und die Behauptung von deren Ewigkeit nur auf die Schlußfolgerungen des Ephraem zurückgehen, so können wir wohl den GL Glauben schenken: In die eine göttliche Natur hat Bardesanes demnach keinen Gegensatz hineingetragen und ihr auch keine gleichwertigen Substanzen an die Seite gestellt.

b) Die Lehre von der Weltschöpfung.

Die Frage nach dem »Dualismus« ist aber mit Obigem noch nicht erledigt; denn erst bei der Schöpfungslehre tritt der gnostische Dualismus und Emanatismus gewöhnlich hervor. Nach Hilgenfeld (31) beginne auch die bardesanische Gnosis wie der Valentinianismus mit dem Gegensatze eines ewigen, unbegreiflichen Urwesens Bythos und einer unerschaffenen Materie. Die bardesanische Materie ist ein Prinzip des Bösen (32), der Teufel wird mit der ewigen Hyle identificiert (33). Tatsächlich behauptet Ephraem (468 D), daß Bardesanes die marcionitische Lehre, daß die Hyle eine ewige Substanz sei, sich zu eigen gemacht habe. Aber dies ist die einzige Notiz, die Ephraem über die Materie bei Bardesanes gibt, und ferner geht aus seiner Mitteilung nicht hervor, inwieweit Bardesanes die marcionitische Irrlehre angenommen hat. Außerdem birgt die Lehre von der Ewigkeit der Welt noch lange keinen gnostischen Dualismus in sich:

1) Nau 1907 col. 549 subiecta sunt virtuti sui Creatoris ... non omnino orbata esse omni libertate.

Erst das böse Prinzip und der Gott entgegengesetzte Machteinfluß bedingen Gnosticismus. Die Hauptbelegstelle für diese Annahme (Satanas callidus e sententia adversarii vocatur faex principis tenebrarum 504 C) kann aber nicht mit Sicherheit auf Bardesanes bezogen werden. Aus dem bloßen Titel eines im Fihrist genannten angeblichen Buches des Bardesanes »Über das Licht und die Finsternis« kann gar nichts gefolgert werden. Man muß sich immer wieder vor Augen halten, daß Bardesanes eine Entwicklung durchgemacht hat, und gerade deshalb dürfen wir einzelne Stellen nicht ohne weiteres in das System einreihen. Die späteren Bardesaniten, von denen Adamantius und die Araber berichten, haben, wie schon oben gesagt, allerdings den manichäischen Dualismus angenommen. Ehe wir ein Urteil fällen, wollen wir die übrige Schöpfungslehre untersuchen. Nach Ephraem (444 B) nehme Bardesanes mehrere Schöpfer an; von diesen, die er wieder Itié (= Elemente) nenne, sei alles geschaffen und geordnet. Zu diesen Itié zählt er (532 E) die Luft, das Feuer und das Wasser; nach Michael Syr. tritt hierzu noch das Licht; aus diesen seien dann die anderen Elemente und die 360 Welten gebildet worden. Auch in GL ist von den Elementarwesen, die bald στοιχεῖα, bald Itié genannt werden, die Rede. Ihnen wird auch eine gewisse selbständige Kraft zuerteilt, obwohl sie ihrem Schöpfer untergeordnet werden. Bardesanes hat demnach eine besondere Lehre über die Weltbildung aufgestellt: Die von Gott geschaffenen Elemente bilden das Weltall. In dieser Verbindung kommen wir nun nochmals auf die Materie. Ephraem sagt nämlich (532 E): Diese Itié nannte er mit einem gemeinsamen Namen Itio (Wesenheit), er gab ihr den Namen Finsternis und nannte sie gleichwohl Itio. Moses bar Kepha hat als fünftes Element die tenebrae genannt. An anderen Stellen (482 B, F, 483 C) geht nun hervor, daß er gegen die Benennung der Finsternis, des Übels als ein Seiendes, eine Wesenheit (Itio) kämpft[1]. Das Übel ist kein reales Sein, sondern kommt erst aus dem mit freiem Willen Begabten; also darf man ihm keine Wesenheit zuschreiben. Aber auch Bardesanes lehrt, daß das Übel nicht ein von Gott oder der Natur des Menschen geschaffenes Sein, son-

1) Nau 1907, p. 502.

dern ein Defekt ist; alle Itié haben eine gewisse Selbständigkeit und freien Willen und aus diesem wird das Böse abgeleitet (GL bei Nau 1907 col. 543—564)[1]. Wenn in GL ferner gelehrt wird, daß alle Wesen auf der Erde dienstbar und einem einzigen Gebote untertan sind, da sie Werkzeuge der nie irrenden Weisheit Gottes sind[2], so kann von einem gottfeindlichen Gegensatz der Erde kaum noch die Rede sein. Ein abschließendes Urteil halten wir indes nicht für angebracht; da Bardesanes die Auferstehung des Leibes und eine doketische Christologie lehrt (s. unten), läßt sich der Verdacht doch nicht unterdrücken, daß seine Lehre von der Materie nicht correct war, obwohl andererseits auch der Schluß »auf Ophitengnosis und manichäische Spuren« als bloße Conjectur bezeichnet werden muß.

c) Die Emanationslehre.

Nach Hilgenfeld (37) habe Bardesanes auch diese zweite Eigentümlichkeit der gnostischen Systeme gelehrt. Der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, welcher der valentinianischen Syzygientheorie zugrunde liegt, sei mit jenem sinnlichen Anstrich ausgeführt, welcher auch der ursprünglichen, morgenländischen Gestalt des Manichäismus eigentümlich ist (37). Aber schon Ritter[3] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Emanationslehre kein Charakteristikum für Gnosticismus sei, daß dieser lange Zeit unter den Christen verbreitet war und Männer wie Justin Mart., Athenagoras, Arnobius, Origenes sich ohne Scheu der Bilder der Emanationslehre bedienten; daß durch Ps. Areopagita und die arabischen Aristoteliker diese Lehre ins Mittelalter übertragen worden ist. Da Ephraem nur einige kleine Bruchstücke mitteilt, so erhalten wir auch nur einen dürftigen Einblick. »Etwas floß heraus vom Vater des Lebens und die Mutter empfing den verborgenen Sohn und gebar ihn und er wurde Sohn des Lebens genannt« (557 B). Der hl. Geist hat zwei

1) elementa ipsa . . non omnino orbata esse omni libertate et propter in ultimo die omnia ad iudicium adducenda sunt p. 549. non enim natura sua orbata sunt entia, cum in ordine posita fuerunt, . . . l. c.

2) subiecta sunt virtuti sui Creatoris 549, subiiciuntur uno imperio. Sunt enim instrumenta sapientiae Dei quae non errat p. 546.

3) Über die Emanationslehre im Übergange aus der altertümlichen in die christliche Denkweise 1847 S. 32.

Töchter geboren und spricht zu ihnen: Die Tochter deines Fußes sei Tochter mir, dir Schwester. Diese beiden Töchter heißen: Scham der Erde und Gestalt des Wassers[1]. »Wann werden wir schauen dein Gastmahl und erblicken die Tochter, das Mädchen, welches du auf deine Knie gesetzt und geherzt. Jene sagt, Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (557 C). Bei diesen Stellen glaubten die, welche in Bardesanes einen valentinianischen Gnostiker sahen, einsetzen zu können: »An der Spitze steht die Syzygie des Urwesens, der Urvater und seine Genossin, die Rucho d'Kodscho; die Tochter der Tochter ist die gefallene Sophia, oder die ophitische Sophia-Prunikos, die valentinianische Sophia-Achamoth« (Hilgenfeld 40, 41)[2].

Daß Bardesanes mit den citierten Sätzen die gnostische Bedeutung verbunden haben kann, wollen wir nicht leugnen; aber ebenso sicher können wir behaupten, daß niemand ohne neue Quellen und ohne Zuhilfenahme anderer gnostischer Systeme beweisen kann, daß er wirklich jene Bedeutung verbunden hat. Denn einzelne Stellen lassen sich zweifellos specifisch christlich deuten und nur unsere, in der griechischen Auffassung des Christentums und mit der Philosophie der Griechen umkleidete Betrachtungsweise sieht in der ungewohnten orientalischen Auffassung und Gewandung den »Gnosticismus«. Je mehr die dogmen- und religionsgeschichtliche Methode in die Erforschung der Gnosis eingreift, desto klarer wird es, daß der Gnosticismus durchaus nicht das rätselhafte philosophische Gebilde ist, von dem man sich kopfschüttelnd abwandte, sondern daß wertvolle religiöse Gedanken unter einer allerdings oft abstrusen Form schlummern.

In die beiden ersten Sätze kann zweifelsohne ein völlig orthodoxer Sinn hineingelegt werden[3]. Der verborgene Sohn des Lebens ist Christus, der aus Gott und der Jungfrau geboren wird; die Töchter des hl. Geistes sind die Erde und das Wasser in Anspielung auf Gen. I, 2. Die anderen Stellen können allerdings weder im christlichen noch im gnostischen Sinne mit

1) Über diesen Namen vgl. Hort p. 253.

2) Lipsius, Gnosticismus S. 112, 114, Über die ophitischen Systeme (Ztschrft f. wissensch. Theol. 1863. IV S. 435) hat die Syzygientheorie in etwas anderer Form durchgeführt.

3) Nau 1907 p. 505.

wünschenswerter Klarheit gedeutet werden[1]. Ob also gnostischer Einfluß auf den Inhalt eingewirkt hat, wollen wir unentschieden lassen; daß er auf die Form und die Einkleidung gewirkt hat, werden wir nicht leugnen können, auch wenn wir die poetische Form des Überlieferten berücksichtigen.

d) Die Astronomie und Astrologie im Dienste der bardesanischen Lehre.

Ehe wir auf die weiteren theologischen Gedanken des Bardesanes eingehen, müssen wir die astronomische und astrologische Lehre ins Auge fassen, da diese gute Erklärungen für die Sonderlehren gibt. Und es ist auch einleuchtend, daß die Astronomie, der sich der Syrer von frühester Jugend an gewidmet hat, und von dem die Gegner sagen, daß er zur höchsten Kenntnis in der chaldäischen Kunst gekommen ist, auf seine Weltanschauung und seine Theologie eingewirkt hat. Die Astronomie hat auch manches Mißverständnis zur Folge gehabt. Die Unkenntnis der astronomischen termini technici hat besonders den Ephraem zu heftigen Ausfällen veranlaßt. Er wirft ihm vor, daß er die Sonne den Vater, den Mond die Mutter nenne, Götter und Göttinnen einführe und sie begrüße: Ruhm sei euch, ihr Gebieter der Götter (558 D). Hier ist es demnach ganz unwahrscheinlich, wenn Hilgenfeld (53) in Vater und Mutter wieder die erste Syzygie sehen will. Denn wir wissen, daß in der Astronomie Sonne und Mond als Götter galten und in den Zodiakalzeichen ein männliches und weibliches Geschlecht angenommen wurde[2]. Aus der astronomischen Verknüpfung erklären sich außer den unten besprochenen ausführlichen Lehren eine Reihe von Ausdrücken, die auf rein gnostischen Ursprung zurückgeführt worden sind, die aber sicher astronomischen Ursprung haben[3]. Ich erwähne hier nur das Wort ܡܪܕܝܬܐ mardito, welches nicht Ordnung des Ausflusses (Emanation s. Merx 39) heißt, sondern den Weg der Planeten bedeutet. Die durch die Astronomie veranlaßte Benennung der Itié als Götter und Göttinnen hat sicher auch den

1) Nau l. c. 506. Preuschen l. c. 76ff. Auch Hort sagt: Der Sohn und die Hachmuth bilden kein zweites kosmogonisches Paar, p. 256.

2) Firm. Mat. Matheseos libri VIII, 1894, II xxiii, xxviii 3, IV xxi, 2.

3) Nau 1899 p. 17ff.

Bardesanes in den Verdacht des Polytheismus und des Dualismus gebracht. Tatsächlich hat auch die Astronomie auf einen großen Teil seiner Lehren einen solchen Einfluß ausgeübt, daß wir diese hier subsumieren müssen.

1. Die Seelenlehre. Nach Ephraem (555 F) sei die menschliche Seele von ewigen Substanzen erschaffen. Diese ungebornen Substanzen sind gleich den sieben Principien, die Bardesanes erfunden habe (553 D). Die Sieben sind offenbar die Planeten. Auch bei Michael Syr. heißt es, daß die oberen Beherrscher (die Schlitâne und Medabbrâne bei GL) dem Menschen die Seele gegeben haben. Nun hat aber Bardesanes nach platonischer Lehre die Dreiteilung des Menschen gelehrt (anima, mens, earumque cithara, corpus, 551 B). Wenn er nun auch nach Ephraem die Geistseele von den Sternen erschaffen sein läßt, so beruht dies wohl auf falscher Auffassung; denn Ephraem hat selbst lobend anerkannt, daß bei Bardesanes die Seele Willensfreiheit besitzt und unabhängig ist vom Einfluß der Gestirne (452 EF). Dieselbe Lehre ist Hauptthema des Dialogs. Von den »Sieben« wird nur der zweite, den Körper belebende Teil der Seele (anima) stammen. Darauf deutet auch GL (Nau 1907 p. 554): Die Gebote sind leicht, denn sie sind die gute Leitung für den freien Geist (mens libera) und die Seele (anima), die gegen ihre Lenker (Medabbrâne) sich nicht aufgelehnt hat. Allerdings heißt es (GL 573), daß die intelligentiae nach dem Laufe und der Ordnung, welche Gott den Herrschern und den Elementarwesen gegeben hat, sich verändern, wenn sie in die Seele kommen, und sich ebenso die Seelen verändern, wenn sie in die Körper kommen. Demnach wäre auch der höhere Seelenteil von den Sternen beeinflußt, wenn auch nicht von ihnen entstanden; wie Bardesanes dies mit der Willensfreiheit vereinbart hat, läßt sich allerdings ohne Annahme eines Selbstwiderspruchs nicht erklären[1].

2. Der Einfluß der Sterne auf den Menschen. Die Schicksalslehre. Der Einfluß der Sterne auf die Menschen ist verschieden nach der Constellation. Die rechts und an hohen Stellen stehenden Sterne sind den Menschen nützlich, die linken

1) Die Übersetzung der intelligentiae mit Fähigkeiten (Preuschen: Burkitts Urchristentum im Orient 1907 p. 123) ist nicht richtig. Von »verschiedenen« intelligentiae steht im syrischen Texte nichts.

sind böse und schaden den Menschen. Die Häupter und Lenker stehen einander feindlich gegenüber; wegen dieser Teilungen und Spaltungen, die unter den Herrschern bestehen, glauben manche, daß die Welt ohne Oberleitung gelenkt wird; die Lenker haben ihre Herrschaft aber nur aus dem ihnen von Gott gegebenen freien Willen. Die Sterne haben nur Einfluß auf die Naturbestimmtheit, nicht aber auf die freie Selbstbestimmung. Darin besteht der astrologische Fatalismus. Ephraem hat nun zwar Widerspruch erhoben gegen die Annahme des Bardesanes, daß die Sterne Einfluß haben auf den äußeren Menschen, hebt aber lobend hervor, daß er ein höheres Schicksal, das in Freiheit wandelt und das (astrologische) Schicksal lahm legt, annimmt[1]. In GL heißt es am Schlusse der Abhandlung: Denn wie die freie Selbstbestimmung der Menschen nicht durch den Zwang der Sieben gelenkt wird und wenn sie beeinflußt wird, diesem Einflusse entgegentreten kann, so ist doch der Mensch in seiner Erscheinungsform nicht sogleich imstande, sich der Einwirkung seiner Lenker zu entziehen, denn er ist Sklave und untertänig. Wenn wir alles tun könnten, so wären wir alles, und wenn gar nichts in unserer Hand läge, so wären wir Werkzeuge für andere. Sobald aber Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen, denn diesen großen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten[2]. Mit dieser Schicksalslehre ist die Lehre vom Übel gegeben. Hort wird recht haben, wenn er sagt, daß diese Lehre schwerlich einen Hauptpunkt in des Bardesanes Lehre gebildet haben wird. Daß natürlich die Tatsache, die besonders den Christen der ersten Jahrhunderte zum Denken Anlaß geben mußte: Woher trotz der Erlösung das Übel, besonders das ethische, die Sünde? auch bei Bardesanes Erwägung gefunden hat, ist begreiflich. »Die Sünde ist ein geistiger, kein körperlicher Defect; die beiden Gebote Gottes, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, unterliegen der Freiheit der Seele, nicht körperlicher Kraft. Gutestun erregt Lust, Böses-

1) Vir acris ingenii Bardesanes, qui vulgare Fatum accusat . . . 452 E.

2) Nau 1907 p. 609. Die späteren Bardesaniten widersprechen in ihrer Lehre von der Willensfreiheit und der Allmacht Gottes ganz ihrem Lehrer, cf. Adamantius (ed. Bakhuyzen 1901) S. 129, wenn auch Marinus einen Deum omnipotentem lehrt (133).

tun Unlustgefühle; diese subjectiven Gefühle werden zur Triebfeder der menschlichen, freigewollten Handlung«[1].

3. Anthropologie und Eschatologie. Daß die Sterne auf den Leib des Menschen Einfluß haben, ging schon aus der Schicksalslehre hervor[2]. Wenn daher Ephraem behauptet, daß der Körper des Menschen von dem gebildet sei, quod malum principium appellant, so ist dies wohl eher auf die astrologische Theorie zurückzuführen als auf die gnostische Lehre des Ursprunges aus der bösen Materie[3]. Diese Erklärung wird auch durch den Zusammenhang bei Ephraem nahegelegt. Er spricht von den sich bekämpfenden Principien, in quorum censum duxere stellas, tum praecipue astra, quae signant Solis Lunaeque vias. His de rerum origine praemissis, corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant, compacta fuisse docuerunt, negant autem ea post casum aliquando resurrectura; . . . auch die Leugnung der leiblichen Auferstehung[4] ist also wohl die Folge der Astrallehre.

Die wenigen Fragmente über das Pleroma, das Paradies, sind so dunkel, daß sich ein einheitliches Bild nicht herstellen läßt. Er habe ein Paradies gelehrt

»Das Götterwesen
Ausmaßen und gründeten,
Das Vater und Mutter
In ihrer Verbindung bepflanzten
Und durch ihre Schritte befruchteten.«

Hier liegt sicherlich die astronomische Lehre zugrunde: Der Vater ist die Sonne, die Mutter der Mond; von ihnen berichtet Ephraem, daß sie nach des Bardesanes Lehre alle dreißig Tage zusammenkämen und daß durch Befruchtung aus der Mutter

1) Nau 1907 p. 550.

2) Nach Michael Syr. gab die Sonne das Haupt, Jupiter die Knochen, Merkur die Muskeln, Mars das Blut, Venus das Fleisch, der Mond . . . (?)

3) Marinus lehrt die Menschenschöpfung ganz nach Gen. I 26, II 7. cf. Adamantius S. 171.

4) Carmina Nisibena p. 186: Ephraem beruft sich dabei auf ein Buch des Bardesanes p. 187: qui lingua sua omnium hominum corpora occidit. Bei Adamantius (ed. Bakhuyzen 1901) hören wir S. 206ff die Einwände des Bardesaniten Marinus gegen die leibliche Auferstehung (Wachstum, Krankheit, Zusammensetzung des Körpers aus Elementen).

7 Kinder geboren wurden. Auch die Ausmessung erinnert an die Einteilung der Zodiakalkreise, die »Schritte« an die mardito, den Lauf der Sterne. Wenn er zwei Paradiese lehre und das eine in nefandam regionem verlege, so kann auch hier an die schon oben erwähnte Stellung von guten und bösen Sternen gedacht sein.

e) Christologie und Soteriologie.

Aus Adamantius wissen wir nur von dem Bardesaniten Marinus, daß dieser einen himmlischen Leib Christi lehrt, nur zum Scheine gelitten hat, und durch, nicht aus Maria geboren sei. Wenn Theodoret (ep. 145) und Philoxenus dieses auf Bardesanes beziehen und Philoxenus ihm noch die Lehre zuschreibt, »daß der Jungfrau Kind der Höchste sei«, woraus Hilgenfeld auf Patripassianismus schließt, so entzieht sich die Richtigkeit dieser Behauptungen jeder Prüfung[1].

Von einer christlich gestimmten Soteriologie erfahren wir überhaupt nichts. Auch von der Beteiligung von Äonen oder der Sternengeister ist keine Rede. Nur die Sehnsucht nach dem Gastmahl scheint auf die Vollendung des Erlösungswerkes bezogen werden zu können.

Kann die von Bardesanes gebildete Lehre Gnosticismus genannt werden? Eine »Definition« des Gnosticismus gibt es nicht und wird es nie geben. Dazu müßte uns die Summe aller den Begriff constituierenden Merkmale bekannt sein. Bei dem lückenhaften Quellenmaterial sind alle Versuche zu einer Begriffserklärung unnütz. Sicher zu weit ist der Begriff gefaßt, wenn man den Namen »Gnostiker« allen Christen der ersten Jahrhunderte, welche die heidnischen Wissenschaften in das christliche Dogma hineingetragen haben, geben will. Diese Begriffserklärung ist viel zu formell und unbestimmt. Zu eng aber ist die »Definition«, wenn man den Dualismus und Emanatismus

---

1) Wenn nach Michael Syr. Bardesanes behauptet, der Messias sei unter dem Planeten Jupiter geboren, in der Coniunctur des Mars gekreuzigt, in der des Mercur begraben, in der Zeit des Jupiter aus dem Grabe auferstanden, so zeigt dies, daß der astrologische Einfluß auch in die Christologie hineingreift. Die Adamantiusstellen (ed. Bakhuyzen 1901) S. 117 ff.

als begriffsbildende Momente gelten lassen will[1]. Die Lehre des Bardesanes nach diesem künstlich und einseitig construierten Begriff »gnostisch« und »nicht gnostisch« zu erklären, ist bloßes Wortspiel. Die Beurteilung nach »den Stücken der regula fidei« der Gnostiker, wie sie Harnack aufzählt[2], wird uns viel eher in das Wesen des Gnosticismus einführen und einen Wertmaßstab geben, obwohl wir uns stets des Lückenhaften der Aufzählung bewußt bleiben müssen.

Bardesanes hat an der einen alles erschaffenden Gottheit festgehalten. Durch die Annahme von Sternengeistern, denen er einen großen Einfluß auf die Welt und die Menschen zugestanden hat, hat er den Verdacht des Dualismus erregt, dem er allerdings dadurch entgeht, daß er die Sternengeister von Gott geschaffen und ihm untertan sein läßt. Die emanatistisch klingenden Stellen konnten wir zum größten Teil auf die Astrologie zurückführen; die Leugnung der leiblichen Auferstehung bildet kein bestimmendes, ausschließliches Merkmal des Gnosticismus, ebensowenig wie die Abhängigkeit und Entstehung der Seele von den Sternen. Denn man muß sich wohl vor Augen halten, daß die Itié bei Bardesanes mit den gnostischen Äonen schwerlich gleichgesetzt werden können[3]. In den übrigen »Glaubensstücken«, in denen Bardesanes mit dem Gnosticismus übereinzukommen scheint, der Ewigkeit der Materie und dem der Materie inhärenten bösen Prinzip sind wieder die Quellen nicht klar genug. Hat also Nau recht (1899 p. 24), wenn er behauptet, daß die Autoren vom 6. bis 13. Jahrhundert ebenso wie diejenigen des 19. Jahrhunderts die Lehre des Bardesanes nur aus gnostischen Quellen reconstruiert hätten? Nau hat sicher mit seinen bahnbrechenden Arbeiten das Verdienst, auf die astronomische Grundtendenz hingewiesen zu haben. In diesem Punkte haben wir auch den syrischen Quellen viel zu verdanken. Aber wenn auch ein Teil der Sonderlehren, die ihn bestimmt zum Häretiker stempeln — Leugnung der leiblichen Auferstehung, der unberechtigte Einfluß der Sterne auf Leib und Seele des Menschen und die Trichotomie

1) Nau 1907 p. 535.

2) DG I³ 244.

3) Es fehlt ihnen, soweit wir dies aus den Fragmenten erschließen können, besonders die Mittlerrolle im Erlösungsproceß.

des Menschen als sichere Irrlehren, die doketische Christologie, die ewige Materie, die Eschatologie als wahrscheinliche Irrlehren —, aus astronomischen Theorien sich erklären und verstehen lassen, so kann ein Teil der Irrtümer — Leugnung der leiblichen Auferstehung, Trichotomie, doketische Christologie, ewige Materie — nicht aus der Astronomie erklärt werden. Bedenkt man nun, daß die Jugendzeit des Bardesanes in eine Zeit fiel, in der der Gnosticismus auf dem Höhepunkt stand, daß er in einem Lande lebte, welches durch seine kulturelle Eigenart den Mutterboden des Gnosticismus bildete, so wird wohl niemand leugnen, daß der für alle Wissenschaften und alle geistigen Interessen empfängliche Bardesanes auch die Lehren der syrischen Gnostiker gekannt haben wird. Man darf nicht vergessen, daß die gnostischen Theorien, die im Grunde auf nichts anderes als eine Lösung der »Welträtsel« mit Zuhilfenahme aller Errungenschaften der heidnischen Wissenschaften und des Christentums abzielten, gerade für die erleuchtetsten Geister etwas Bestechendes hatten. Gewiß kann nicht festgestellt werden, in welchem Lebensalter Bardesanes einer gnostischen Sekte angehangen hat. Aber wenn wir in seinen Lehren Stellen finden, die zweifellos »gnostisch klingen«, so wird man in der Zeit des Gnosticismus sich nicht die Erklärung unnötig schwer machen, sondern ganz ruhig gnostischen Einfluß annehmen. Ich halte deshalb die Behauptung des Eusebius, wenigstens was den zweiten Teil anbelangt, für ungezwungen und glaubwürdig: Bardesanes war zuerst ein Schüler des Valentinian, wandte sich dann zum richtigen Glauben, ohne ganz seine alte Irrlehre aufzugeben[1]. Der scharfe Geist des Bardesanes wird die Schwächen im valentinianischen resp. gnostischen System erkannt haben und schuf deshalb auf Grund seiner eigenen philosophischen, theologischen und astronomischen Kenntnisse eine Sonderlehre. Es wird eine vergebliche Mühe bleiben, in dieser Lehre die »gnostischen« Elemente herauszulesen; insoweit haben Nau und Hort vollständig

1) Ich stimme also völlig mit dem Urteile von Hort überein, der Euseb. u. Moses v. Chorene (Valentini sectae primo discipulus quam postea reiecit ac refellit . . . sed aliam haeresim instituit) folgen will p. 255. Auch er gibt Verbindungen zwischen Antiochien (Valentinian) und Edessa zu.

recht, wenn sie dagegen protestieren, den Bardesanes zu den Gnostikern im gewöhnlichen Sinne zu zählen[1]. Einen seine Lehre vollständig und richtig wiedergebenden Namen wird man kaum finden; es genügt festzuhalten, daß insbesondere Astronomie und gnostischer Einfluß seine Sonderlehre begründet haben. Bardesanes ist und bleibt Häretiker und die **formelle** Eingliederung unter die »Gnostiker« ist kein Unrecht seitens der alten und modernen Historiker.

7. Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis.

Als letzte Aufgabe hatten wir die Festlegung und Erklärung der Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis bezeichnet.

a) Die philosophischen Anschauungen.

Harnack hat seine Behauptung, daß sich im Gnosticismus der hellenische Geist des Christentums oder richtiger der christlichen Gemeinden habe bemächtigen wollen, auch gegen diejenigen aufrecht erhalten, welche in asiatischen Mythologumena, in orientalischer Kultusweisheit, in Astrologie und den semitischen Kosmologien die Grundlagen erkennen wollten. Er macht auf Joel[2] aufmerksam, der mit Recht die Bedeutung des Platonismus hervorgehoben habe. Tatsächlich läßt sich bei Bardesanes eine große Verwandtschaft mit der hellenischen Philosophie aufzeigen. Es ist bezeichnend, daß selbst in die Astrologie die hellenische Philosophie ihre Begriffsbildung eingebürgert hat. Boll, Wendland und Schmekel haben die näheren Beweise gebracht, daß die GL in ihrem ganzen Aufbau und Gedankengange im wesentlichen die Argumente des Carneades gegen die Astrologie enthalten. Zwar kann die Lehre von den Sternengeistern eher auf babylonischen Einfluß zurückgeführt

1) Hort p. 256: He cannot ... be called a Gnostic; aber er gesteht: he was by images from the same sources which supplice materials to the Syrian Gnosticisme. Auch Harnack DG I³ 238 Anm. 2 nennt die Lehre des Bardesanes von Valentinian beeinflußt.

2) Harnack DG I³ 217. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I 1880 S. 101—170.

werden (S. 198); aber es muß auch angemerkt werden, daß schon Plato und Aristoteles die Gestirne als Götter anerkennen. Boll zeigt, daß auch Porphyrius in der Astrologie die Einteilung in das *καθολικόν* und das *γενεθλιαλογικόν* gekannt hat, daß der Stoiker Chrysippus zwischen der *εἱμαρμένη* (geordnete Verflechtung von Ursachen und das von unserer Willkür Abhängige) und der *ἀνάγκη* unterscheidet[1]. So unterscheidet auch Bardesanes zwischen der Naturbestimmtheit (*ἀνάγκη*) und der freien Selbstbestimmung, wozu die *εἱμαρμένη* kommt, die in ihrer Wirkungsweise wie die stoische *εἱμαρμένη* ein Mittleres zwischen Naturnotwendigkeit und freier Selbstbestimmung ist.

Wie beim Verfasser der Tetrabiblos, so vermag auch bei Bardesanes die menschliche Freiheit die *εἱμαρμένη* zu durchkreuzen, eine unveränderliche *εἱμαρμένη* gibt es nur im Laufe der Gestirne. Man glaubt den Bardesanes zu hören, wenn Boll vom Verfasser der Tetrabiblos sagt[2]: Das Bild, das sich der Verfasser von der Wirksamkeit der Ursachen im Weltall macht, ist folgendes: Die höchste Ursache, Gott, wirkt auf die Bewegungen der Himmelskörper, die in unwandelbarer Regelmäßigkeit diesem Bewegenden folgen. Hier ist *εἱμαρμένη θεία καὶ ἀμετάπωτος*, und nur hier kann von einem *νόμος*, der von Ewigkeit her feststeht, die Rede sein. Die Bewegung der Himmelskörper aber wirkt ihrerseits auf die Erde . . . Boll weist darauf hin, daß dies peripatetische Anschauung ist; daß aber die Lehre von der *εἱμαρμένη θεία* nicht bloß aristotelisch sei, sondern ihrem Wesen nach durchweg die Voraussetzung der ganzen antiken Astronomie ist. Aber Bardesanes hat auch carneadische Argumente zu entkräften gesucht, besonders die Lehre von Sternen, die über jedes Klima oder jeden Teil der *οἰκουμένη* herrschen. Die Behauptung, daß die Länder der *οἰκουμένη* unter die 12 Zeichen des Tierkreises verteilt werden, findet sich zuerst in dem 4. Buche des Gedichtes des sog. Manilius; die Sophistik

1) Boll 157, 158.

2) Boll 158. Nau 1907 p. 545: Observate enim solem et lunam et firmamentum et reliquas creaturas quae nobis maiores sunt in aliqua re: eis non data est propria libertas, sed omnes affixae sunt praecepto ita, ut illud quod praeceptum est, solum efficiant et nihil aliud.

und Skepsis scheint Rudimente bei Bardesanes hinterlassen zu haben. Auch in Einzelheiten zeigt sich griechischer Einfluß: Die Definition des *νόμος* ist stoisch[1], ebenso die Unterscheidung zwischen *ἡδονή* und *χαρά*; der naturwissenschaftliche Excurs: So wird ein Mann nicht Vater vor dem 15. Jahre usw. erinnert an Heraklid. Auch die dialektische Form, die fast sokratische Begriffsbestimmung, die von Bardesanes gegebene methodische Anleitung[2], die Akribie, die wir bei orientalischen Schriftstellern so oft vermissen, weist auf griechischen Einfluß. Nur griechischer Philosophie wird es zuzuschreiben sein, daß Nau an einer beträchtlichen Zahl von Stellen in GL eine auffallende Ähnlichkeit der Begriffsbestimmungen, besonders auf physikalischem Gebiete, bei Thomas v. Aqu. und den Scholastikern nachweisen konnte[3]. Es ist hier nicht die Aufgabe, in den Einzelheiten sämtliche Parallelen zwischen GL und der griechischen Philosophie aufzuzeigen; selbst wenn ein großer Teil der astrologischen Lehren auf den Einfluß der babylonischen Astronomie zurückgeführt werden könnte, muß die griechische Philosophie gleichwohl einen guten Teil zur Erklärung der bardesanischen Lehre liefern. Es steht demnach fest, daß der Verfasser der GL mit der griechischen Philosophie bekannt war; ob man die Verfasserschaft und damit die griechische Bildung dem Bardesanes zuschreiben muß oder seinen Schülern, von denen berichtet wird, daß sie die Lehre ihres Meisters mit Hilfe griechischer Philosophie weitergebildet hätten, ist eine kaum zu entscheidende Frage.

b) Die astronomisch-astrologische Einkleidung und deren Ursprung.

Es genügt darauf hinzuweisen, daß Bardesanes die Bücher der babylonischen und ägyptischen Astrologen kennt[4]. Hier lag ein so reichhaltiges Material vor, daß Bardesanes mühelos seine Astraltheorie bilden konnte. Es sei nur verwiesen auf die Anhänger der Behausungen und persönlichen Gestalten, besonders

1) Wendland 24ff., Nau 1907 p. 601: in unaquaque .. (regione) praevalet voluntas imperii eius, quod vocatur lex (ܢܡܘܣܐ).

2) Besonders zur Dialektik und Begriffsbestimmung Nau 1907 p. 538.

3) Nau 1899 p. 30, 35, 40, 41 (der influxus physicus).

4) Nau 1907 p. 581.

die Szâbia und Charbânîja[1]. Letztere lehren[2], Gott hat den Himmelskreis geschaffen und alles, was in ihm von Körpern und Sternen vorhanden ist, und er hat sie zu Leitern dieser Welt eingesetzt[3]. Sie sind die Väter, und die Elementarstoffe sind die Mütter, und die Zusammensetzung sind die Geburten. Die Väter sind lebendige, vernunftbegabte Wesen, welche die Einwirkungen zu den Elementarstoffen gelangen lassen. Für die Einzelheiten kann ich auf Nau verweisen[4].

c) Die dogmengeschichtliche und allgemein-geschichtliche Bedeutung.

Harnack hat besonders auf die Bedeutung der Terminologie im Gnosticismus hingewiesen. Im übrigen will er »ausdrücklich nochmals darauf hinweisen, daß die epochemachende Bedeutung der gnostischen Systeme für die Dogmengeschichte nur in der specifischen Auffassung und Umbildung des Christentums zur Religionsphilosophie liege«[5].

Die Darstellung der bardesanischen Lehre zeigte, daß seine Sonderlehren für die Dogmenbildung so gut wie nichts bieten und geboten haben. Nur einige Begriffe sollen Erwägung finden, zunächst das echt bardesanische Wort ܐܝܬܝܐ itié. Bardesanes gibt selbst folgende Definition: aliquid autem unum ita ut distinctio in eo non inveniatur, est ens quod nondum est creatum (Nau 1907 p. 546). Bei Ephraem erfahren wir (468 D, 532 E), daß auch ein substantives Abstractum ܐܝܬܘܬܐ, Itio, gebildet wurde. Bethune-Baker[6], der auf die dogmengeschichtliche

1) Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. v. Haarbrücker 1850.

2) Schahrastâni II. Teil S. 74.

3) gubernatores disposuit Nau 1907 p. 568.

4) Nau 1899, besonders den Kommentar zu seiner Übersetzung, in welcher er auf Firmicus Mat. und die Astrologie trefflichen Aufschluß gibt. Ferner Boll: Sphaera. Neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder 1903 (Beiträge zur Mythologie und Literaturgeschichte. Lassen, Indische Altertumskunde II. 988ff., 1135ff.

5) DG I³ 240. Aber mit Recht weist H. S. 216 darauf hin, daß die Stellung des Gnosticismus in der D. G. noch immer verkannt wird. Hier tun Einzeluntersuchungen dringend not.

6) Nestorius and his Teaching 1908. Appendix on the history of the

Bedeutung der in der syrischen Theologie und Christologie gebrauchten Ausdrücke îthûthâ, îthyâ, k'yânâ, parsôpâ, q'nômâ eingegangen ist, hat auch die bardesanischen Begriffe einer interessanten Erörterung unterzogen. Itio (îthyâ) entspricht der griechischen *οὐσία*. Er zeigt, daß nur der Begriff îthûthâ in der Peschitta sich vorfindet (Hebr. I, 3) und hier identisch ist mit *ὑπόστασις*. Itio findet sich zum ersten Male bei Bardesanes, wo es die Bedeutung des unabhängigen, elementarischen Seins hat. îthûthâ hat dann die Bedeutung des Seins, der Wesenheit. Bardesanes hat den Ausdruck Itio für die Elementarsubstanzen gebraucht, welche Gott erschaffen hat und aus denen er die Welt bildet. Die Itié sind also die Elemente, für die er auch den griechischen Ausdruck *στοιχεῖα* benutzt. Der Ausdruck îthûthâ begegnet uns nicht in GL. Ephraem hat die Ausdrücke îthyâ und îthûtâ nur von der Gottheit gebraucht, bzw. von den beiden manichäischen Grundprincipien (Licht und Finsternis) und deshalb erklärt sich auch sein Kampf gegen die bardesanische Itio und Itié. Es kann hier nicht die weitere Entwicklung dieser Begriffe und ihr Gebrauch bei den späteren Syrern[1] gegeben werden; nur auf die Bedeutung, welche diese Begriffe für den Nestorianismus haben, sei hingewiesen.

Auch der Ausdruck K'yâne ܟܝܢܐ findet sich in GL. Doch wird hier unterschieden zwischen der *φύσις* ܦܘܣܝܣ und der K'yâna[2]. Die *φύσις* wird definiert als die Summe, das Princip der Naturtätigkeiten (Nau 1907 p. 558) (est enim opus naturae quae unumquodque facit et producit et statuit secundum quod iussum est). Unter K'yâna versteht er die dem Einzelwesen eigene Tätigkeit; die *φύσις* ist als Gesamtprincip allen Wesen gemeinsam, die K'yâna findet sich zwar auch bei den verschiedenen Wesen vor, aber in verschiedener Weise. Zur K'yâna des Menschen gehört z. B. das Geborenwerden, Wachsen, die Gestalt, Fortpflanzung, Essen, Trinken usw. Auch bei den Lebenstätigkeiten der Tiere findet sich die Natur (K'yâna). Ebenso

---

syriac terms Îthûthâ, Îthyâ, K'yânâ, Parṣôpâ and Q'nômâ (by the English translator of the Bazaar of Heraclides) p. 212—232.

1) Bethune-Baker p. 215ff.

2) Nach Michael Syr. gebe es drei K'yânê und vier Îtjê: Vernunft, Macht, Verstand und Wissen im Systeme des Bardesanes.

ist in den übrigen Ausführungen über »Natur« von dieser stets im weitesten Sinne die Rede. In GL (Nau 1907 p. 528) heißt es ferner: sicut visum est coram eo qui imperat, ut sit commoratio et finis omnium creaturarum et quies omnium entium et naturarum ܟܝܢܐ ܕܟܠ. Bei Ephraem wird dagegen k'yânâ in demselben Sinne gebraucht wie îthyâ bei Bardesanes. Daraus erklärt sich auch das Mißverständnis.

Ein dritter terminus, der in der Theologie von großer Bedeutung ist, der aber der schwierigste von allen ist, ist der Ausdruck Q'nômâ. Die Syrer haben ihn wahrscheinlich von qûm abgeleitet[1]. Er bildet eine Verstärkung des deklinablen verstärkten Possessivpronomens (lat.: egomet ipse). Er findet sich zweimal in GL (Nau, col. 560: ܩܢܘܡܗ ipsimet und col. 567: ܩܢܘܡܐ re vera). Bethune-Baker will beidemal übersetzen at all. Über den dogmengeschichtlich sehr wichtigen Ausbau dieses Begriffes zu der Bedeutung persona = subsistentia vgl. Bethune-Baker 222 ff.

Wenn wir nun auch nicht nachweisen können, daß diese termini in Anknüpfung an Bardesanes weiter ausgebildet worden sind, so sind sie doch von größter Wichtigkeit 1. für das Verständnis des Bardesanes und seine Beurteilung durch Ephraem, 2. dadurch, daß außer dem syr. Neuen Testament[2] die GL die älteste syrische Schrift ist, in der sich diese termini finden.

Ein kirchengeschichtlich wichtiger Faktor scheint die bardesanische Gnosis nie gewesen zu sein. Allerdings scheint die Schule des Bardesanes zur Zeit Ephraems bedeutenden Anhang gewonnen zu haben. Aber den Versuch, die Sonderlehren durch Lieder ins Volk zu bringen, werden von keinem dauernden Erfolge begleitet gewesen sein. Denn zur Zeit des Rabbulas waren die Vornehmen und Reichen von Edessa die Hauptvertreter. Auch den Contact mit der Kirche scheint die bardesanische Schule nie ganz aufgegeben zu haben; denn sonst wäre es dem Rabbulas wohl nicht so leicht geworden, sie wieder zur Kirchen-

1) Bethune-Baker 222.

2) Dies war allerdings nicht die Peschitta. Nach Burkitt, Urchristentum im Orient (Preuschen 1907) ist die ntl. Peschitta zuerst in der Zeit Rabbulas von Edessa ans Licht getreten, da die älteren Autoren in den Citaten nicht mit ihr übereinstimmen (45). Auch Nau hatte die Benutzung durch Bardesanes bereits in Abrede gestellt.

gemeinschaft zurückzuführen[1]. Der Fihrist meldet, daß die Bardesaniten später in der Gegend von Batihat wohnten, nachdem sie vorher in China und Khorasan gewesen waren. Dies wird der extreme Flügel der bardesanischen Gnosis gewesen sein. Der Fihrist behauptet, daß sie keine Synagoge und keine Kirche kennen. Diese Gruppen sind dann zahlreich zum Manichäismus übergegangen.

d) Die religions- und kulturgeschichtliche Bedeutung.

Wir würden die kulturgeschichtliche Bedeutung des Bardesanes viel zu gering anschlagen, wenn wir sie nur nach dem Dialoge der GL bewerten wollten, obwohl uns hier eine Fülle von interessantem ethnographischen Material geboten wird. Denn für die Kulturgeschichte hat Bardesanes sich ein bleibendes Verdienst erworben: Er ist der Kanal, durch den die Weisheit des Morgenlandes nach dem Westen gekommen ist. Allerdings haben die äußeren Lebensumstände ihn hauptsächlich zu diesem Ruhme verholfen. Edessa war eben damals das Kulturcentrum des Ostens, die äußere Lebensstellung brachte ihn in den Verkehr mit den verschiedensten Ländern; so wurde ihm leicht das Material herbeigetragen. Der Einfluß des Buddhismus auf die christliche Literatur, der sich schon in den Thomasakten zeigt, darf mit ziemlicher Gewißheit zum Teil auf Bardesanes zurückgeführt werden[2]. Leider ist seine Geschichte Armeniens verloren gegangen, die indes bei Moses von Khorene noch benutzt ist; noch bedauernswerter ist der Verlust »der Geschichte oder der Denkwürdigkeiten über Indien«[3]. Es muß ferner betont werden, daß Bardesanes der erste **christliche** Kulturhistoriker gewesen ist. Denn aus den GL geht mit Gewißheit hervor, daß Bardesanes die gesamte Kulturgeschichte, besonders die Sitten der Völker, vom christlichen

1) Außerdem ist wieder auf Ephraem zu verweisen, daß die Lehre des Bardesanes nach außen züchtig war, also keinen Anstoß erregte.

2) v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Mus. f. Philol. N. F., 19. Jahrg., S. 61ff.

3) Porphyr. de styge IV 17, bei Stobaeus: Eccl. phys. I 4, 56. Daß ein anderer Bardesanes der Verfasser sei, wie Renan wollte, läßt sich nicht beweisen.

Standpunkte aus auffaßt und beurteilt. Allerdings läßt sich ein Beweis nicht erbringen, in welchem Umfange Bardesanes kulturgeschichtliches Material — die Astronomie und Astrologie schätzen wir nicht zu hoch ein, da uns diese auch durch andere Quellen überliefert werden — vermittelt hat, aber wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in der bardesanischen Schule die Hauptleitung der heidnischen Weltweisheit für das syrische Christentum sehen, da uns eben andere Quellen nicht bekannt sind.

In religionsgeschichtlicher Beziehung hat Bardesanes nur jene Bedeutung, welche den »Gnostikern« im allgemeinen zukommt: Er bietet uns eine Religionsauffassung auf vorwiegend astronomisch-astrologischen Grundlagen. Es läßt sich jedoch nicht nachweisen, daß er — außer der Astrologie — heidnische religiöse Vorstellungen in seine Sonderlehren verarbeitet hat. Daß die bardesanische Lehre eine religionsgeschichtliche Bedeutung dadurch erlangt habe, daß sie ein vermittelnder Übergang von dem Gnosticismus zum Manichäismus darstellte, kann ich nicht recht glauben. Denn von einem Gnosticismus dem Inhalt nach kann bei Bardesanes nur in gewissem Sinne die Rede sein. Ebenso ist es viel wahrscheinlicher, daß die Schüler manichäische Gedanken aufgenommen haben als umgekehrt: dies zeigen die arabischen Quellen. Die hier den Bardesaniten zugeschriebenen Ansichten verraten offenbare Entlehnung aus dem Manichäismus. Daß Mani allerdings auch manches, besonders aus der Astronomie und Astrologie, von Bardesanes entlehnt haben kann, gebe ich gern zu.

Wenn man demnach den Bardesanes als einen der bedeutendsten Männer — besonders wenn man ihn aus seiner Zeit bewertet — nicht nur des syrischen Christentums, sondern der allgemeinen Kirchengeschichte bezeichnet, so wird man ihn schwerlich überschätzen.

Diejenigen, welche eine Überschätzung des Helden vorwerfen wollen, braucht man in diesem Falle nur auf die Zeugnisse der Gegner zu verweisen. Denn wenn Bardesanes seinem heftigsten Feinde, Ephraem, die Anerkennung seiner geistigen Fähigkeit abnötigt, wenn seine übrigen Gegner trotz des Vorwurfs der Häresie seine wissenschaftliche Befähigung nicht genug loben können, so muß er ein Mann gewesen sein, der sich durch

seine Geisteskraft und seine Kenntnisse die Achtung der bedeutendsten Männer erzwungen hat[1], und »wer den Besten seiner Zeit genuggetan, der hat gelebt für alle Zeiten«.

8. Ergebnisse.

Die wichtigsten, von dem Stande der bisherigen Forschung (vgl. S. 1 bis 8) abweichenden und neu gewonnenen Resultate sind folgende:

1. GL und **E** haben eine gemeinsame Quelle B; R hat B (oder E und B) benutzt. (Sicheres Resultat.)

2. B ist die syrische Redaction des Bardesanesdialogs *κατ' εἱμαρμένης*, der wohl zu unterscheiden ist von einer echten Schrift des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης* (wahrscheinliches Resultat).

3. Eusebius und die Recognitionen haben die griechische Übersetzung von B benutzt; aus B ging eine syrische Redaction, das jetzige Buch der Gesetze der Länder, hervor. Eine zeitliche Grenze läßt sich nicht bestimmen. Die Mitte des 3. Jahrhunderts wird eine mittlere Grenze bilden.

4. Es kann nur als möglich bezeichnet werden, daß die Thomasakten und deren Lieder von Bardesanes stammen.

5. Das Lied vom Königssohn und der Perle stammt nicht von einem christlichen Dichter, es beschreibt nicht die Schicksale der Seele, sondern ist ein aus ägyptischen und mandäischen Vorlagen zu erklärender Erlösungshymnus, den die christliche Gnosis auf den Soter Christus umgedeutet hat (wahrscheinliches Resultat).

6. Es ist unwahrscheinlich, daß die pseudomelitonische Apologie den Bardesanes zum Verfasser hat.

7. Die Quellen geben uns kein vollständiges und glaubwürdiges Bild des Bardesanes.

8. Bardesanes war sicher Häretiker. Gnosticismus im gewöhnlichen Sinne kann ihm nicht nachgewiesen werden; formell verrät er sicher gnostische Auffassung. Als völlig glaubwürdig kann seine Bekanntschaft mit dem Gnosticismus gelten. Die

1) Die Übertragung der Gedanken des Bardesanes auf den heiligen Aberkios zeigt, welche Nachwirkung der Syrer noch zu einer Zeit ausübt, die ihn nur in verstellter Namensform zu rühmen wagte. Nissen 327.

Annahme gnostischen Einflusses ermöglicht und erleichtert das Verständnis seiner Lehre. Die Hauptwurzel zur bardesanischen Sonderlehre ist jedoch die Astronomie und Astrologie.

9. Die bardesanische Lehre weist großen Einfluß der griechischen Philosophie auf. Die Quellen zur Astronomie und Astrologie werden orientalische (babylonische) sein. Dogmengeschichtliche Bedeutung haben die termini Itio, Itié, K'yânâ, Q'nômâ. Gering ist die geschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Bardesanes, wertvoll die kulturgeschichtliche.

Date Due

JAN 26 '32			
AUG 26 '56			
JAN 15 '81			
DEC 17 '88			
AUG 7 '68			
AUG 16 '72			
AUG 10 '72			
DEC 13 '72			
MAY 1 '73			
DEC 16 '88			
FEB 01			
JUL 2 0			
AUG 29			

Library Bureau Cat. no. 1137

Duke University Libraries
D00740390N

Sch.R.
270 T355 v.34 191923

School of Religion

DUKE LSC
D00740390N